حقیقت دموکراسی

ژان-لوک نانسی

ترجمه‌ی پویا ایمانی



حقیقت دموکراسی







حقیقت دموکراسی

ژان-لوک نانسی
ترجمه‌ی پویا ایمانی

نشر مرکز

The Truth of Democracy
Jean-Luc Nancy
Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas

حقیقت دموکراسی

ژان_لوک نانسی

ترجمه از فرانسوی به انگلیسی: پاسکال_آن برو و میشل ناس

ترجمه از انگلیسی: پویا ایمانی

طرح جلد: فرشید خالقی

چاپ اول ۱۳۹۱، شماره‌ی نشر ۱۰۷۳، ۱۸۰۰ نسخه، چاپ سعدی
شابک: ۹-۱۸۳-۲۱۳-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email: info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه: نانسی، ژان_لوک، ۱۹۴۰- م. Nancy, Jean-Luc
عنوان و نام پدیدآور: حقیقت دموکراسی، ژان_لوک نانسی؛ ترجمه‌ی پویا ایمانی.
مشخصات ظاهری: هشت، ۸۸ ص.
یادداشت: عنوان اصلی: Vérité de la démocratie. این کتاب از متن انگلیسی "The Truth of Democracy" با ترجمه‌ی "Pascale - Anne Brault and Michael Naas" به فارسی برگردانده شده است.
موضوع: دموکراسی؛ دموکراسی — فرانسه؛ جنبش‌های دانشجویی — فرانسه — پاریس — تاریخ — قرن ۲۰ م؛ جنبش‌های مخالف — تاریخ — فرانسه — قرن ۲۰ م.
شناسه‌ی افزوده: ایمانی، پویا، ۱۳۶۲- ، مترجم.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۱ ۷ ح ۲۳ ن/ JC ۴۲۳
رده‌بندی دیویی: ۳۲۱/۸
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۲۷۷۵۸۷۱

فهرست

به بابک احمدی
با امید و دوستی

مترجم

یادداشت مترجم فارسی

این نخستین کتابی است که از ژان ـلوک نانسی، فیلسوف برجسته‌ی فرانسوی، به فارسی ترجمه می‌شود. دلیل انتخاب این کتاب از میان طیف وسیعی از شاهکارهای این متفکر نام‌دار معاصر، جدای از سلاست و روانی‌اش، گرد آمدن شماری از اصلی‌ترین مباحث و درون‌مایه‌های فلسفه‌ی سیاسی نانسی در آن است؛ مباحثی که در عین حال خواننده را با شماری از سرفصل‌های مناقشه‌انگیز اندیشه‌ی سیاسی معاصر اروپایی آشنا می‌سازند (سرفصل‌هایی چون اجتماع یا کمونته، سیاست و امر سیاسی، کمون و کمونیسم، نیهیلیسم، دموکراسی و ...). جستارهای کتاب ضمناً حاوی انتقادات نانسی به اندیشه‌های فیلسوفانی چون آگامبن، فوکو، بدیو، و حتا رورتی هم هستند. در این میان، نام آگامبن و رورتی در متن نیامده اما تشخیص رئوس اندیشه‌های آنان و نقد فیلسوف فرانسوی به این اندیشه‌ها در متن کتاب چندان دشوار نیست (جدل بر سر مفاهیم سیاست و امر سیاسی، «زیست‌سیاست»، و متافیزیک با آگامبن، بر سر معنا و استلزامات کمونیسم با بدیو، و بالأخره بر سر آمیختگی و تخلخل حوزه‌های خصوصی و عمومی، وظیفه‌ی دائمی و بی‌پایان پرسش از معنای دموکراسی، و فهم دموکراسی هم‌چون وضعیتی هستی‌شناسانه و

مبتنی بر با ـ هم ـ بودگی یا کمونیسمی بنیادین، با رورتی، یا با هر متفکر لیبرال و راست‌گرای دیگر).

مجموعه مقالات حاضر را از روی برگردان انگلیسی کتاب ترجمه کرده و سپس متن ترجمه را با متن اصلی فرانسه (*Vérité de la démocratie,* Éditions Galilée, 2008) مطابقت داده‌ام. جستار پایانی کتاب، «معناهای دموکراسی»، اما در چاپ فرانسه نیامده و من هم از هیچ راه دیگری به اصل آن دسترسی نداشتم. این بود که ترجمه‌ی پاسکال ـ آن برو و میشل ناس را با ترجمه‌ی دیگری از همین متن، که توسط سلین سورپره‌نان صورت گرفته و در کتاب ***سیاست شالوده‌شکنی***[1] به چاپ رسیده، مقابله کرده‌ام. پانویس‌ها همه از مترجم فارسی است و ارجاعاتی که با شماره‌های داخل کروشه در متن مشخص شده‌اند مربوط به یادداشت‌های توضیحی نویسنده یا مترجمان انگلیسی کتاب هستند که در بخش «حواشی و توضیحات» در پایان کتاب آمده‌اند.

این یادداشت کوتاه را با یادآوری عبارت درخشان نانسی در جستار «معناهای دموکراسی» به پایان می‌برم، حکمی که هم‌چون شبح بر فراز افق متروپولیس مدرن در حرکت است و ضرورت‌اش بیش از همیشه ما را به درک خود فرا می‌خواند: «دموکرات بودن بدون پرسش از معنای دموکراسی ناممکن است».

1. *The Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, ed. Martin McQuillan, Pluto Press, 2007, pp. 43-53.

یادداشت مترجمان انگلیسی

پاسکال ـ آن برو و میشل ناس

حقیقت دموکراسی از سه متن تشکیل شده که ژان ـ لوک نانسی آن‌ها را طی دوره‌ای نُه ساله و درباب مسائلی چون معنا، حقیقت، و آینده‌ی دموکراسی به رشته‌ی تحریر درآورده است. نخستین و طولانی‌ترین این جستارها، «حقیقت دموکراسی»، در اوایل سال ۲۰۰۸ و به مناسبت چهلمین سالگرد مه‌ی ۱۹۶۸ نوشته شده (و کمی بعد، در همان سال، توسط «انتشارات گالیله» به چاپ رسیده است). در این جستار، نانسی نشان می‌دهد که چه‌طور این لحظه‌ی استثنایی و البته هم‌چنان بحث‌انگیز در تاریخ فرانسه طرز فکر ما درباره‌ی سیاست و دموکراسی را به‌طور ریشه‌ای و از بیخ‌وبن دگرگون کرد. جستار دوم، «معناهای دموکراسی»، که در دسامبر ۱۹۹۹ نوشته شده، نخست به مرور مفاهیم و معناهای مختلف دموکراسی (از روسو تا توکویل و مارکس) می‌پردازد و سپس تعریف خاص خود از دموکراسی را با توجه به این تعاریف قدیمی‌تر پیشنهاد می‌کند. و بالأخره جستار نهایی، «آیا همه‌چیز سیاسی است؟»، که در آوریل ۲۰۰۰ به رشته‌ی تحریر درآمده، بسیاری از مضامین مطروحه در دو جستار نخست را پی می‌گیرد تا به این پرسش برسد که آیا سیاست درکل یا سیاست دموکراتیک به‌طور خاص همواره باید بینشی

مطلق و فراگیر[1] را به یک جامعه، ملت، و یا کل بشریت عرضه کند، یا این‌که سیاست دموکراتیک اتفاقاً ممکن است مستلزم نوعی تمامیت‌زدایی[2] باشد که هرگز چنین بینش یا ایده‌آلی را بر دولت یا انسان تحمیل نمی‌کند، بلکه در عوض، فضای امر سیاسی[3] را می‌گشاید و دقیقاً همان چیزی را پایه‌ریزی می‌کند که نانسی آن را هستی مشترک یا «همگانی بودن»[4] انسان می‌نامد.

این مجموعه که به قلمی روان و شیوا، و به سیاقی تقریباً مانیفست‌گونه، نوشته شده، دعوتی است جانانه و غرا به تأمل دوباره درباب دموکراسی نه به‌عنوان رژیم یا نظامی سیاسی در میان دیگر رژیم‌ها و نظام‌های سیاسی، بل به‌مثابه‌ی آن‌چه که نفس تجربه‌ی همگانی بودن را برقرار می‌کند و آن را گشوده و برقرار نگاه می‌دارد. شمار نقل قول‌های مستقیم کتاب از دیگر متفکران و تحلیل عمیق اندیشه‌های آنان درباب موضوع اندک است؛ این‌چنین، ***حقیقت دموکراسی*** بافت و چارچوب خاص خود را فراهم می‌آورد، که باعث می‌شود بتوان آن را به‌نحو ثمربخشی بر اساس ضوابط و معیارهای خاص خودش، و به‌عنوان تجدیدنظری اساسی در مفاهیم و آرمان‌های عموماً هم‌بسته با مفهوم دموکراسی (نظیر آزادی، برابری، حاکمیت، و غیره)، خواند. اما چه‌بسا مجموعه‌ی حاضر وقتی برانگیزنده‌تر و نافع‌تر باشد که با توجه به آثار متقدم نانسی، از جمله ***اجتماع بی‌کار***، ***تجربه‌ی آزادی***، و ***معنای جهان***، خوانده شود. کسانی که با اندیشه‌ی نانسی آشنایی دارند در این‌جا بسیاری از اصطلاحات و درون‌مایه‌های مورد علاقه‌ی او را باز خواهند یافت — اجتماع (کمونته)، کمونیسم، هستی مشترک، **پارتاژ**[5] (به اشتراک گذاشتن، قسمت[کردن]، یا سهم[بندی][6])، تکینگی[7] و امر تکینه-جمعی[8]، «معنا/

1. totalizing
2. detotalization
3. the political
4. being in common
5. partage
6. sharing [out]
7. singularity
8. singular-plural

جهت»[1]، جهان، آزادی، و البته دموکراسی. بسیاری از اندیشگرانی که نانسی در جاهای دیگر به آن‌ها پرداخته در این‌جا هم مورد بحث قرار می‌گیرند (از ارسطو، پاسکال، و روسو گرفته تا مارکس، بنیامین، و دریدا)، اما این اسامی خاص بیشتر به‌عنوان علائمی راهنما جهت تأکید بر مضامینی خاص در متن، و نیز اشاره به دیگر آثار نانسی، عمل می‌کنند. ***حقیقت دموکراسی*** به دلیل تبیین دوباره‌ی درون‌مایه‌ها و اصطلاحاتی که نانسی در جاهای دیگر پیش کشیده و آن‌ها را در راستای بسط تحلیلی اصیل از جنبه‌های مهم مه‌ی ۶۸ ارائه کرده، در آن واحد هم در حکم خلاصه‌ای روشن از عمده‌ی اندیشه‌ها و آثار نانسی و در واقع تا حدودی هم‌چون مقدمه‌ای بر این آثار است، و هم به‌منزله‌ی گام مهمی به پیش در مسیر این آثار و اندیشه‌ها.

انگیزه‌ی اولیه‌ی جستار نخست ظاهراً نه فقط بزرگ‌داشت چهلمین سالگرد مه‌ی ۶۸، بل پاسخ‌گویی به بعضی از انتقادهای اخیری است که متوجه آرمان‌ها و بازیگران اصلی این لحظه‌ی مهم اما بدتعبیرشده در تاریخ فرانسه شده است (انتقادهایی که بعضاً از سوی رئیس‌جمهوری فرانسه، نیکولا سارکوزی، ایراد شده‌اند). نانسی در این مقاله، بی‌هیچ توجیه یا کلی‌بافی‌ای، به دفاع از آن چیزی می‌پردازد که خود آن را خیلی ساده «۶۸» می‌نامد، و از آن به‌عنوان مرحله‌ای مهم در مسیر جست‌وجوی «حقیقت دموکراسی» یاد می‌کند. وی استدلال می‌کند که ۶۸ بیش از آن‌که برهه‌ای از زمان (chronos) باشد، لحظه‌ای حساس و بحرانی یا وقفه‌ای در زمان (kairos) است و باید هم‌چون رخداد یا حادثه‌ای درک شود که موجب نگاهی کوتاه و گذرا به «روح دموکراسی» شد، روحی که نه با تصور، ایده، یا میلی متعارف (هم‌چون ملت، جمهوری، مردم، یا بشریت)، بل با گونه‌ای قیاس‌ناپذیری[2] (همان

1. sense
2. incommensurability

نامتناهی‌بودن[1] انسان یا فرارَوی و استعلای آدمی از خویشتن) در اصل و منشأ دموکراسی پیوند دارد.

نانسی، در سرتاسر متن، با ارجاع به آن گفته‌ی پاسکال که «انسان به‌طور نامحدودی از انسان فراتر می‌رود»، استدلال می‌کند که دموکراسی باید بر شالوده‌ی مفهومی از آزادی استوار باشد که نه بر پایه‌ی تسلط و حاکمیت سوژه‌ای خودمختار، چنان‌که به‌طور سنتی معمول است، بل بر پایه‌ی قرارگرفتن در معرض فرارَوی و استعلای انسان و درگذشتن او از حدود خویش استقرار یافته باشد. در تحلیل نهایی، دموکراسی چیزی نیست جز همین گشودگی هرکس نسبت به دیگری طی تجربه‌ی ناهم‌ارزی یا قیاس‌ناپذیری، گشودگی‌ای که رژیم‌ها و آرمان‌های سیاسی (برای مثال، فردباوری لیبرال) و نظام‌های اقتصادی (مثلاً سرمایه‌داری) متعاقباً با توسل به هم‌ارزی[2] میان افراد و نیز نوعی تبدیل‌پذیری مطلق ارزش‌ها روی آن سرپوش گذاشته و مسدود و منتفی‌اش کرده‌اند. بدون تأیید ارزش نامحدود انسان (مارکس) یا فرارَوی انسان از خودش (پاسکال)، دموکراسی در خطر یکی شدن با، یا به‌سادگی جذب و ادغام در، اَشکال مختلف تساوی و هم‌ارزی کلی و نیز آلت دست شدن در حکومت‌هایی قرار می‌گیرد که عملکردشان صرفاً به تنظیم منافع رقیب و نیروهای متعارض بازار محدود نمی‌ماند. بدین ترتیب، «حقیقت دموکراسی» نه بر هم‌ارزی کلی میان افراد، بل بر آن چیزی مبتنی است که نانسی با عنوان «کمونیسم» یا نوعی با‌ـ‌هم‌ـ‌بودن مشترک و همگانی در جهان از آن یاد می‌کند، با‌ـ‌هم‌ـ‌بودنی که تکینگی‌ها را از طریق هنر، عشق، دوستی، تفکر، و غیره ـــ اما نه مطلقاً از طریق سیاست ـــ در معرض یکدیگر قرار می‌دهد.

---

1. infinity
2. equivalence

بدین ترتیب، دموکراسی صرفاً یکی از انواع رژیم‌های سیاسی نیست. دموکراسی هیچ شکل یا هیأت ذاتی و بنیادینی ندارد و از این رو نباید دیگر اَشکال مرجعیت و اقتدار را در خود بگنجاند و خودش هم نمی‌تواند ذیل هیچ مرجع قدرت یا نهاد دیگری، خواه مذهبی باشد خواه علمی، زیبایی‌شناختی، یا سیاسی، جذب و گنجانده شود. بنابراین، دموکراسی را باید قسمت‌کردن [و سهم‌بَریِ] قیاس‌ناپذیرِ وجود دانست که امر سیاسی را ممکن می‌کند، گرچه هرگز نمی‌تواند به امر سیاسی فروکاسته شود. دموکراسی، در گوهر خود، پیش از هرچیز نوعی متافیزیک است و تنها در وهله‌ی دوم، نوعی سیاست. نانسی می‌گوید این مه‌ی ۶۸ بود که همه‌ی این نکات را به شیوه‌ای نمونه‌وار و یکه عیان ساخت و از همین‌رو، نه فقط سزاوار یادآوری و بزرگ‌داشت، بل مستحق بازاندیشی و احیا است.

اگرچه بعضی نویسندگان در فرانسه و جاهای دیگر کل کار فکری نانسی را با برچسب اندیشه‌ی نوستالژیک و حتا اتوپیایی «مه‌ی ۶۸» رد کرده و هنوز هم می‌کنند ــ و مجموعه‌ی حاضر هم، در مقام دفاعی صریح و قاطع از مه‌ی ۶۸، آشکارا بهترین هدف برای چنین نقدهایی است ــ لیکن نانسی این دعوی محکم و مستدل را پیش می‌کشد که آن‌چه اتوپیایی خوانده می‌شود، در واقع، انضمامی‌ترین و اضطراری‌ترین واقعیت موجود است، حال آن‌که آن‌چه نوستالژیک نام گرفته عملاً در حکم خواست آینده‌ای است که هرگز نمی‌تواند به‌موقع فرا برسد، اما بااین‌حال هرآن‌چه را که در زمان اتفاق می‌افتد تعیین و مشروط می‌کند. گویی یکی از مشهورترین شعارهای مه‌ی ۶۸، چهل سال پس از آن‌که برای نخستین بار با خطی کج‌وکوله بر دیوار دانشگاه‌ها و ویترین مغازه‌های فرانسه نقش بست، اکنون در *حقیقت دموکراسی* روشن‌ترین و عمیق‌ترین تفصیل نظری خود را می‌یابد: «واقع‌بین باش، ناممکن را طلب کن!»

***

مترجمان مایل‌اند از «کالج علوم و رشته‌های فرهنگی دانشگاه دوپُل»[1]، و به‌ویژه رئیس کالج، چارلز سوچر، به‌خاطر حمایت‌های سخاوت‌مندانه‌اش از این پروژه، قدردانی نمایند.

1. College of Liberal Arts and Sciences at DePaul University

اگر مردمانی وجود داشتند که همگی از نژاد خدایان بودند، در بین خود حکومتی دموکراتیک تشکیل می‌دادند.

روسو، *قرارداد اجتماعی*

حقیقت دموکراسی

به دنبال اتهامات بزدلانه و کوته‌فکرانه‌ی برخی روشن‌فکران، مقامی که در رأس دولت فرانسه قرار دارد وظیفه‌ی خود دید که «مه‌ی ۶۸» را به‌عنوان منشأ اصلی سرپیچی و بی‌مسئولیتی عمومی، نسبی‌نگری اخلاقی، و بی‌تفاوتی و کلبی‌مسلکی اجتماعی‌ای توصیف کند که قربانی‌اش در آن واحد هم فضایل و محسنات سیاست است و هم خصال نیکوی نظام سرمایه‌داری، که از قرار معلوم تردید و عذاب وجدان سراپای‌اش را فراگرفته [۱]. این اتهام، به جهت کلبی‌مسلکی نهان در خود آن، چنان وقیحانه و شرم‌آور است و به دلیل نیرنگ و تزویر عریان‌اش چنان مکارانه، که ارزش وقت صرف‌کردن و پاسخ‌گفتن ندارد. اما در عین حال، همین‌که چنین اتهام خام و ناشیانه‌ای حتا به ذهن کسی خطور کرده باشد به خودی خود هم نگران‌کننده است و هم مهم. نگران‌کننده است از بابت مصائب و دشواری‌هایی که باید خود را برای آن‌ها آماده کنیم، و مهم است دقیقاً به‌خاطر خود آن چیزی که آماج حمله قرار می‌دهد: متهم‌کردن ۶۸ به بی‌اخلاقی در واقع به معنای حفظ و حراست از امتیازات یک سیاست خوب، و شرافت و درستی یک سرمایه‌داری خوب است که هردو در خدمت شهروند ــ کارگران مقتصد و صرفه‌جو قرار دارند.

اما در حقیقت موضوع و مخاطب اصلی جنبش ۶۸ خود سیاست و خود سرمایه‌داری بودند. جوش و خروش ۶۸ در واقع علیه نوعی دموکراسی مدیریتی بود و حتا می‌توان گفت که آن‌چه در جریان جنبش ۶۸ جسورانه به زبان آمد چیزی نبود جز پرسش از نفس حقیقت دموکراسی.

هدف بحث‌هایی که در ادامه می‌آیند توضیح آن جسارت اولیه و کمک به شکوفاکردن و فعلیت بخشیدن به آن مخاطره‌جویی است.

۱

۶۸-۰۸

پیوند بسیار نزدیک و بسیار عمیقی بین بزرگ‌داشت چهلمین سالگرد مه‌ی ۶۸ و تب‌وتاب و شیفتگی این روزها نسبت به مسأله‌ی دموکراسی وجود دارد، چنان‌که طبع آثار فراوان در این زمینه نیز گواهی بر این مدعا است. گو این‌که ما قادر نبودیم این واقعیت را در همان زمان به‌درستی و به‌کمال درک کنیم، اما مه‌ی ۶۸ باب به چالش کشیدن و زیر سؤال رفتن اعتمادبه‌نفس دموکراسی را گشود، اعتمادبه‌نفسی که به نظر می‌رسید مستظهر است به پیشرفت روند استعمارزدایی، اقتدار و مشروعیت روزافزون «حقوق بشر» و نظام نمایندگی در «دولت قانونی»[1]، و هم‌چنین تقاضای فزاینده برای شکلی از عدالت اجتماعی که الگوهای‌اش مبتنی بر مفروضات و پیش‌داوری‌های مضمون در اصطلاح کمونیسم، در معنای محدودی که از این واژه مراد شده، نباشد.

به همین دلیل هم سالگرد ۶۸ تنها به این معنا وجود دارد که ما در واقع می‌توانیم چهل سال تحول، دگرگونی یا حرکتی را جشن بگیریم ـــ زمانی

1. État de droit / state of law

کافی برای بلوغی که هم‌چنان می‌تواند نگران‌کننده و پرماجرا باشد ــ که در سال «جنبش ۲۲ مارس» نخستین علائم و نشانه‌های خود را بروز داد و امروز هم در بهترین حالت هنوز در مراحل آغازین‌اش به‌سر می‌برد [۲].

بنابراین، دلیلی ندارد که از «میراث» ۶۸ سخن بگوییم، خواه کسی خودش را به‌گونه‌ای مضحک خواستار محو و نابودی آن معرفی کند، خواه کسی با مدعای احیای بهار ۶۸ در پی شکوفایی دوباره‌ی آن باشد.

شصت و هشت نه یک انقلاب بود نه یک جنبش اصلاحی (گو این‌که اصلاحات گسترده‌ای در پی داشت)؛ نه یک اعتراض بود نه یک شورش، نه یک طغیان عمومی بود و نه قیامی مسلحانه، گرچه عناصر به‌خصوصی از تمامی این مواضع، خواست‌ها، آرمان‌ها، و امیدها در آن یافتنی است. دلیل اصلی خاص بودن و یکتایی ۶۸ که حقِ بر تن کردنِ کسوتِ نشانی خاص[1] در تقویم یا نام پدر[2] را بدان بخشیده ــ مانند نشان‌های «۸۹»، «۴۸» یا «۱۷» پیش از آن ــ تنها به شرطی قابل‌فهم است که تمامی این مقولات را، دست‌کم به‌طور نسبی و تا اندازه‌ای، کنار بگذاریم [۳].

رویدادی که پیش از ۶۸ اتفاق افتاد و به‌منزله‌ی شرط ضروری امکان آن بود ــ دیگر شروط لازم [تحقق ۶۸] عمدتاً معلول شرایط و رویدادهای محدودتری بودند که از آن جمله می‌توان به نوعی وابستگی و دل نکندن از گذشته در فرانسه، سکون و خمود در آلمان، و درگیری ایالات متحده در ویتنام اشاره کرد- اگر بخواهیم یک‌راست سر اصل مطلب برویم، در واقع نوعی یأس و ناامیدی شدید اما نه‌چندان مشهود [در جامعه] بود، این حس عذاب‌آور که ما عاقبت هرگز نتوانستیم به آن چیزی که به نظر می‌رسید بازگشت ظفرمندانه‌اش هم‌زمان با پایان جنگ دوم جهانی اعلام شده دست یابیم- دموکراسی.

1. monogramme / monogram
2. patronyme / patronym

این بدان معناست که ۶۸ نه فقط ممکن بل به دلیلی که در ادامه می‌آید (لااقل تا آن‌جا که می‌شود این مفهوم را در تاریخ به یاد آورد و بدان استناد جست!) ضروری هم بود: اگرچه جنگ جهانی دوم تنها وقفه‌ای اسف‌بار در مسیر تکامل حقوق بین‌الملل و روندِ شکوفاییِ هماهنگی یا هم‌نواییِ نسبی، اگر نه توافق یا اجماعی محصّل، در میان جوامع دموکراتیک جهان به نظر می‌رسید، این امر با احیای نرخ رشد سابق کشورهای دموکراتیک و تأکید مجدد بر باورها و ارزش‌های آنان فاصله‌ی بسیار داشت. برعکس، این شک و عدم‌قطعیت بود که به‌آرامی زیر پای آن‌چه را که بنا بود تلاشی در جهت یک «بازسازی»[1] عظیم باشد خالی می‌کرد ــ و به یاد بیاوریم که اصطلاح «بازسازی» عملاً شعاری بود در خدمت استحاله و تغییر ماهیت «کنفدراسیون دموکراتیک کار فرانسه» (CFDT) [۴]، یعنی مظهر روح دموکراتیک دوران.

---

1. reconstruction

۲

دموکراسی نابسنده

این عصر هرگز درک نکرد که آرام آرام دارد از خودش عقب می‌ماند. چیزی درون تاریخ در حال فرارَوی، سرریز، یا تخطی از مسیر اصلی امیدها و کوشش‌هایی بود که در حکم ادامه‌ی روندهایی مشابه طی صد سال گذشته بودند.

اروپا از درک این نکته قاصر بود که تا چه حد از تصویری که از خودش در ذهن داشت دور افتاده، یا شاید تا چه حد از خلق آن‌چه سعی داشت پدید آورد، یعنی «اروپا» به‌مثابه‌ی هستی‌ای معنوی و اتحادی ژئوپولیتیک، ناتوان است. گوهر و جان‌مایه‌ی جنگ سرد ظاهراً مواجهه‌ای بود میان پاسخ‌هایی متفاوت به چالش‌های برآمده از تاریخ دنیای صنعتی و دموکراتیک: تاریخی که هم‌چنان آبستن امکان ظهور سوژه‌ای دیگر در روند رویدادها بود (در جریان رشد و پیشرفتی که در آن واحد هم تکنولوژیک باشد و هم اجتماعی)، سوژه‌ای که بر اساس نگاهی متفاوت نسبت به انسان و اجتماع او شکل گرفته باشد، همان نگاهی که انواع جریان‌های موسوم به «راه سوم» یا تمامی ایده‌های نظام‌بخشی که در آن واحد پسااستعماری، پساشورویایی، و به هر حال چیزی بیش از دموکراسی «بورژوایی» بودند در تأسی جستن به آن و طرح مدعای آن

با هم به رقابت برخاستند. مفاهیم شورای کارگری یا خودگردانی[1]، دموکراسی مستقیم یا انقلاب مداوم، به شیوه‌های گوناگون، افقی را اشغال کردند که امکانات‌اش پیوسته با عمل متشکل و سازمان‌یافته، اگر نه ارگانیک، و نیز با نوعی فرایند برنامه‌ریزی یا آینده‌نگری، که طرح و چارچوب کلی‌اش سرانجام حتا به مفهوم دولت هم راه یافت، در ارتباط باقی ماندند.

ما فکرش را هم نمی‌کردیم که در حال پشت سر گذاشتن «عصر تصاویر جهان» باشیم (با وام‌گیری کاملاً آگاهانه‌ی عنوان متنی که در آن هایدگر، به سال ۱۹۳۸، بَستارِ چنان «عصر»ی را با وضوح و صراحت تمام نشان داده بود)، عصر مفاهیم و برداشت‌ها از جهان، عصر پیش‌بینی‌ها و مآل‌اندیشی‌ها[2] درباره‌ی جهانی دگرگون‌شده ــ جهانی ازنوشکل‌داده‌شده [رِفُرمه]، نوسازی‌شده، دنیایی بازآفرینی‌شده و نوبنیاد [۵].

آگاهی‌مان چندان اندک بود که اهمیت آن‌چه را زیرِ نامِ تازه‌وضع‌شده‌ی «توتالیتاریسم»[3] اتفاق افتاده بود و هم‌چنان جریان داشت درک نمی‌کردیم. زیرا به‌واسطه‌ی همین اصطلاحی که اعتبارش اغلب محل بحث بوده و منش عام و کلی‌اش هم حداقلی از هوشیاری و احتیاط می‌طلبد بود که ما خیلی زود ــ در واقع، خیلی خیلی زود، و آن هم به‌سرعت، حتا پیش از ابداع واژه ــ عادت کردیم به مرزبندی میان یک شر مطلق سیاسی که در تقابل با دموکراسی قرار دارد، با شر دیگری که [هم‌چون مصیبتی] بر سر دموکراسی نازل شده، شری که گویی ناگهان از غیب پیدای‌اش شده، یا از «بیرون»ی آمده که پیشاپیش، در گوهر خود، چیز بدی بوده (فساد و انحراف ذاتی یک دکترین یا جنون یک فرد مثلاً). این فکر که آن‌چه اتفاق افتاده ممکن است معلول علل و انتظاراتی

---

1. Autogestion / self-management
2. prévisions / fore-visions and fore-casts
3. totalitarisme / totalitarianism

باشد که از دل خود دموکراسی‌ها سر برآورده‌اند، اگرچه در آن زمان هم بالنسبه وجود داشت، نمی‌توانست به تأملی جامع و کافی درباب آن‌چه دموکراسی را نسبت به خودش نابسنده و غیرمکفی کرده بود بیانجامد، خواه علتْ فقدان فرم یا قالبی بود که دموکراسی زمانی از آن بهره‌مند بود (چنان‌که طرف‌داران جمهوری‌خواهی ادعا می‌کنند)، و یا فقدانی اساسی بود در ذات دموکراسی: این‌که دموکراسی نمی‌دانست، یا نمی‌توانست یا اصلاً نمی‌خواست، عنصر **دموس** [demos: مردم] را که بنا بود اصل و اساس آن باشد برجسته کند.

طرز فکر مشابهی درباب نابسندگی دموکراسی (نمایندگی، صوری، بورژوایی) نسبتْ به آرمان خودش ــ و در نتیجه، هم‌زمان نسبت به حقیقت «مردم» و حقیقت **کراتئین** [kratein] یا قدرت ــ پیش از جنگ «جهانی» دوم و حتا پیش از جنگ «جهانی» اول وجود داشت، طرز فکری که حضورش گاه خیلی هم فعالانه بود. اما این طرز فکر معمولاً در عمل به تغذیه‌ی بعضی جریان‌های «توتالیتر» یا دست‌کم ایجاد نوعی هاله پیرامون بعضی از این جریان‌ها انجامید: کسی نبود که تمام‌قد، یا لااقل تا حدی، «مارکسیست» نباشد، ولو در یکی از اَشکال و روایات پیچیده یا زیبایی‌شناسانه‌ی مارکسیسم؛ یا مثلاً «انقلابی» بودن از ضروریات بود، خواه به سیاقی «محافظه‌کارانه» یا در قالبی «روحانی». به هر تقدیر، تفکر از [مسأله‌ی] دموکراسی منحرف شد، و در بهترین حالت توانست آن را هم‌چون شرِ کم‌تر[1] به حساب آورد. اما در این صورت، دموکراسی ناگزیر مستلزم وضعیت استثمار یا وضعیت ابتذال و میان‌مایگی می‌شد، دو وضعیتی که اتفاقاً خیلی راحت با هم ترکیب و هم‌راه می‌شدند. و این‌گونه بود که سیاست دموکراتیک به ورطه‌ی انکاری دوگانه در غلتید: انکار عدالت و انکار والامنشی[2].

---

1. moindre mal / lesser evil

2. dignité / dignity

۳

دموکراسی بی‌دفاع

این‌چنین، دموکراسی پس از جنگ جهانی دوم مجدداً مورد ارزیابی قرار گرفت، البته کم‌تر به‌خاطر خودشِ و بیش‌تر از زاویه‌ی تقابل‌اش- و چه‌قدر این تقابل شدید و موجه بود- با «نظام‌های توتالیتر»، نظام‌هایی که خاطره‌شان (در مورد فاشیسم) و محکومیت روزافزون‌شان (در مورد استالینسیم) همواره ما را به روی‌گرداندن از آن‌ها فراخوانده است. اما این بی‌توجهی هرگز به آگاهی از این واقعیت منجر نشد که مهم‌ترین فجایع سیاسی میانه‌ی قرن به هیچ رو نتیجه‌ی ظهور ناگهانی و توضیح‌ناپذیر ارواح خبیثه نبودند. طرح و شِمای توضیحی غالب [برای تبیین چرایی ظهور نظام‌های توتالیتر] در حد مفاهیمی چون بربریت، جنون، خیانت، انحراف، یا بدطینتی و سوءنیت باقی ماند؛ و در این میان، بیش‌تر از سر ناآگاهی و خواب‌زدگی و کم‌تر از روی عمد، از یادها رفت که چه چیزها می‌شد از تحلیل‌های باتای یا بنیامین، آرنت یا توکویل و ... آموخت یا چه نتایجی می‌شد از این تحلیل‌ها گرفت.

به بیانی اجمالی، ما دیدیم که دموکراسی دارد مورد حمله قرار می‌گیرد، اما این را ندیدیم که این در واقع خود دموکراسی است که خودش را عریان و بی‌دفاع در معرض حمله قرار داده و گویی به بانگی بلند بازآفرینی و دفاعِ

از خود را طلب می‌کند. شصت و هشت نخستین فوران این نیاز به بازآفرینی بود.

پیش از ۶۸، چپ اروپایی به‌واسطه‌ی مبارزات استعمارزدایی و تلاش برای اصلاح رادیکال (چپ افراطی یا چپ سوسیالیست) بسیج شده بود، اصلاح رادیکالی که هدف اصلی‌اش بریدن از آن چیزی بود که در آن ایام کمونیسم «واقعاً موجود» خوانده می‌شد، که در عمل هر چیزی بود غیر از کمونیسم. اما مبارزات استعمارزدایی هم، درست مانند دعوت به قطع رابطه [با کمونیسم «واقعاً موجود»]، اغلب خود را زیر نقاب فوریت و اشتیاقی وافر پنهان می‌کردند، نقابی که برای تعدیل دوباره‌ی دیدگاهی نادرست کافی نبود. آن‌ها این واقعیت را پنهان کردند که صرف اصلاح تصویر سوژه‌ی خوب تاریخ کافی نیست.

در واقع، طی این دوره، جهش و دگرگونی ژرفی در اندیشه در جریان بود ــ اندیشه در این‌جا باید در کلی‌ترین و ژرف‌ترین معنای واژه درک شود، همین‌طور در فعالانه‌ترین و عملی‌ترین معنای آن: یعنی به‌مثابه‌ی تأملی درباب تمدن، وجود، و اَشکال و شیوه‌های ارزش‌گذاری. در این دوره، هیچ تردیدی وجود نداشت که دعوت نیچه برای «ارزیابی دوباره‌ی همه‌ی ارزش‌ها» به‌راستی جامه‌ی عمل پوشیده است، گرچه نه در آن قالب تصنعی و شومی که حکومت رایش سوم منادی‌اش بود. و به همین دلیل هم هست که در این معنا، ما، برعکس مردمان خداترس و پرهیزگار، نیچه‌ای بودیم و هنوز هم هستیم: یعنی، در یک کلام، می‌کوشیم تا راهی به بیرون از نیهیلیسم بیابیم. می‌دانیم که راه باریک است و دشوار، اما این راهی است گشوده.

ما از همان لحظه‌ای پای در این راه (خروج از نیهیلیسم) نهادیم که شروع کردیم به پشت سر گذاشتن تقابل میان فهم‌ها و ارزش‌گذاری‌هایی که از لحاظ ارجاع صرف، ولو ارجاعی ظاهری، به گزینش‌ها و نیز به عقاید و آرای بیش‌وکم

سوبژکتیو، در قالب نوعی دموکراتیسم عمومی و فراگیر ارزش‌ها، پنهانی (و/ یا به‌دور از چشم خودشان)، شریک و مشابه یک‌دیگر بودند. در واقع، ما در حال جایگزینی کل رژیم اندیشه‌ای بودیم که مجال برخورد آرا و عقاید را می‌داد. چراکه ما نه فقط در حال خروج از زمانه‌ی «برداشت‌ها»، «بینش‌ها»، یا «تصاویر» جهان (Weltbilder) بودیم، بل رژیم کلی و فراگیری را پشت سر می‌گذاشتیم که بر اساس آن یک بینش یا دیدگاه [vision] هم‌چون پارادایمی نظری فهمیده می‌شد که مستلزم ترسیم خطوط کلی افق‌هایی خاص، و تعیین اهدافِ پیشِ رو [visées] و آینده‌نگری و پیش-بینی [pré-vision] ای عملی، باشد. در بحبوحه‌ی ناآرامی‌ها و آشوب‌های وسیعی که در نتیجه‌ی استعمارزدایی پدید آمدند ــ که از سویی هم‌راه شدند با افزایش الگوهای سوسیالیست-انقلابی یا سوسیالیست-جمهوری‌خواهانه، و از سوی دیگر جهش‌ها و دگرگونی‌های ساختاری در اندیشه و بازنمایی را به دنبال داشتند ــ ما هم عصر «تاریخ» را پشت سر گذاشتیم، نکته‌ای که لوی-استروس، فوکو، دلوز، و دریدا همگی آن را خیلی پیش‌تر از این‌ها تشخیص داده بودند، و این در حالی بود که سارتر هم‌چنان جسورانه می‌کوشید تا راهی تازه برای اندیشیدن به سوژه‌ی پراکسیس [praxis] اجتماعی بیابد.

۴

از سوژه‌ی دموکراسی

پس «اندیشه‌ی ۶۸»، برخلاف باور بعضی که فکر می‌کردند یا هم‌چنان فکر می‌کنند می‌توانند آن را با نیش و کنایه ضایع کنند، عقیم و بی‌حاصل نبوده است. «اندیشه‌ی ۶۸» صرفاً بازی یا پندار موهوم چند «روشنفکر» نبود، بلکه یک احساس بود، یک منش، به عبارت دیگر، خلق‌وخو [habitus] یا خصالی [ethos] بود که به آگاهی عمومی و راه‌های اندیشیدن عامه‌ی مردم راه یافت. این خلق‌وخو [ethos]، وقتی با بی‌اعتمادی نسبت به دست‌کم نوع به‌خصوصی از نمایندگی احزاب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری توأم شد، رفته‌رفته به سمت جداسازی عمل سیاسی از چارچوب معمول و پذیرفته‌ی کسب یا اعمال قدرت ــ خواه از طریق انتخابات خواه از راه شورش ــ و نیز هرگونه رجوع به الگوها یا دکترین‌های رایج، یا در واقع همان «ایده‌ئولوژی‌ها» ــ اصطلاحی که خیلی زود در معنایی یکسر تازه به‌کار رفت: یک راه تعیین نحوه‌ی پیکربندی و آرایش ایده‌ها یا مجموعه‌های افکار و اندیشه‌ها، و دیگر نه به معنای فهم وارونه‌ی واقعیت ــ سوق یافت.

از راه‌هایی بی‌شمار ــ راه‌هایی که در واقع بسیار متفاوت، و گاه حتا متضاد، بودند- پرده از رژیم «برداشت»[1] (برداشت از سوژه و سوژه‌ی برداشت، سلطه‌ی

1. conception

کنش و کنش سلطه، بینش [vision] و پیش‌بینی [prévision]، طرح‌اندازی[1] و تولید انسان‌ها و مناسبات‌شان) برداشته شد و این رژیم به کناری رفت تا یک رژیم جدید اندیشه جایگزین آن شود: هدف، دیگر به وجود آوردن اَشکال و فرم‌هایی نبود که مسئول شکل دادن به داده‌ای تاریخی باشند که به یک معنا ــ دست‌کم به‌واسطه‌ی مفهوم کلی «پیشرفت» و امکان اعمال نظارت بر روند رخدادها، به نام نوع خاصی از عقل ــ از پیش به خود شکل داده بود، بل قرار دادن خود آن اهداف («انسان» یا «انسان‌باوری»، «کمونته» [اجتماع][2] یا «کمونیسم»، «معنا» یا «فعلیت») در معرض نوعی فرارَوی[3] اساسی بود: در معرض آن‌چه که هیچ نوع پیش‌بینی یا آینده‌نگری [prévision] ای قادر به اکتناه و استهلاک گوهر آن نیست، چراکه این چیز در حقیقت متضمن نوعی نامتناهی بودن بالفعل[4] است [۶].

برخلاف تصور بعضی که گویی از تکرار حرف‌شان خسته نمی‌شوند، حتا در زنده‌ترین و جدی‌ترین عناصر فکری این دوره هم، هیچ خبری از بحرانی‌کردن[5] یا بی‌ثبات‌سازی[6] سوژه، به نفع همدستی توطئه‌آمیز نیروها و ابژه‌ها، نبود. آن‌چه واقعاً اتفاق افتاد قرار دادن «سوژه» در معرض چیزی بود که پاسکال پیشاپیش به‌وضوح از آن باخبر بود، همان کسی که دوران «مدرن» ــ یا هر اسمی که روی‌اش می‌گذارید ــ را با نَقر یا مُهر کردن این فرمول در آن رسماً آغاز کرد، فرمولی که در آن واحد هم دستور مطلق است، هم وعده، و هم مخاطره: «انسان تا بی‌نهایت از انسان فراتر می‌رود» [۷]. از این منظر «سوژه» که گمان می‌رفت در ذات خود موجودی خود-تولیدگر[7]، خود-شکل‌دهنده[8]، و

---

1. projection
2. communauté / community
3. outrepassement / going beyond
4. un infini en acte / an infinity in actuality
5. mise en crise / putting into crisis
6. déstabilization / destabilization
7. autoproducteur / self-producing
8. autoformateur / self-forming

خود-انجام[۱] است و سوژه‌ی پیش‌فرض‌ها و پیش‌بینی‌های خودش است — این سوژه، خواه فردی و خواه جمعی، دریافت که رویدادها پیشاپیش او را پشت سر گذاشته‌اند.

همین سوژه بود که در قلب دموکراسی جای داشت. دموکراسی، چه از نوع نمایندگی و چه از نوع مستقیم، هنوز بین «برداشت‌ها»ی‌اش با پیش‌فرض سوژه‌ای که ارباب و خدایگان بازنمودها، خواست‌ها، و تصمیمات‌اش است خط تمایز روشنی نکشیده است. به همین دلیل هم هست که پرسش از واقعیت زیربنایی روند انتخابات و «دموکراسی مبتنی بر نظرسنجی» پرسش دقیق و به‌جایی است. این البته بدان معنا نیست که بی‌درنگ و بدون هیچ ملاحظه‌ای باید نمایندگیِ [représentation] سیاسی را با نشان دادنِ [présentation] — یعنی با تحمیلِ — صلاح و سرنوشت ملت(ها) جایگزین کنیم[۲].

امروزه، واقعی یا ساختگی‌بودن انتقادهای دموکراسی از خود می‌تواند به ابهامات بسیاری دامن بزند. در واقع، می‌توان اصول و قوانین دموکراتیک را به ضد خود تبدیل، و از ضعفی آشکار برای تحریف «حقوق بشر» سوءاستفاده کرد. این را، برای مثال، می‌توان در جایی شاهد بود که انتقاداتی خاص به بعضی باورهای به‌خصوص مذهبی «نژادپرستانه» خوانده می‌شود، یا وقتی به نام باور به «چندفرهنگی»[۳]، که «به‌لحاظ سیاسی درست» است، راهی برای توجیه انقیاد زنان پیدا می‌کنند. اما موذیانه‌تر از آن، کار کسانی است که با حمایت‌شان از آن دسته از شیوه‌های آموزش و اَشکال زندگی فرهنگی که زیر نفوذ خرافات هستند، آزادی بیان را از

---

۱. autotélique / autotelic: چیزی که غایت (telos) یا انجام‌اش در خودش باشد، نه بیرون از آن.

۲. خواننده توجه دارد که نانسی با معناهای واژه‌ی représentation در دو گفتمان فلسفه و سیاست (بازنمایی/ نمایندگی) و رابطه‌ی آن با présentation بازی می‌کند.

3. multiculturalisme / multiculturalism

اساس تحریف می‌کنند. اما این تهدیدهای کاملاً واقعی نباید دموکراسی‌ها را به دست کشیدن از سلامت و عقلانیت‌شان تشویق کند ـــ در واقع، قضیه باید درست عکس این باشد.

۵

توانش هستی

شصت و هشت مشخصاً از این امتیاز برخوردار بود که در برابر خواست ارائه و تحمیل بینشی خاص، بینشی با سمت‌وسویی معین و اهدافی مشخص، مقاومت کرد. (امتیاز آن اساساً در این بود که به معنای دقیق کلمه «۶۸» بود، چیزی که در ذات خود از هر نگاه صرفاً اجتماعی ـ تاریخی[1] یا، بدتر از آن، هر بینش مبتنی بر روان‌شناسی اجتماعی[2]، پنهان می‌ماند.)

یک راه خروج از «تاریخ» ــ حتا پیش از جنگ ــ توسل به اندیشه‌ی «مسیانیک» بود، که بیش از آن‌که معنای ظهور یا آمدن یک منجی[3] یا داور نهایی[4] را بدهد، به معنای گسست یا تَرَک‌برداشتنِ تاریخ و گسست یا ترک برداشتنی در تاریخ بود. [مسیانیسم] تلقی‌ای بود از خود زمان هم‌چون انفصال و گسست و نه تداوم و پیوستگی، هم‌چون جدایی و انفکاک[5] و نه توالی[6]. این توسل به اندیشه‌ی مسیانیک طی سالیان اخیر، به‌ویژه در پی بعضی بحث‌های دریدا، بار دیگر رونق گرفته است. ما در این‌جا قصد نداریم بار دیگر باب

---

1. sociohistorique / sociohistorical
2. psychosociologique / psychosociological
3. Sauveur / Saviour
4. Justicier / Supreme Judge
5. sécession / secession
6. succession

این بحث را بگشاییم که چه چیز استفاده از این ادبیات مسیانیک را موجه یا ناموجه می‌سازد: کافی است به معنای کلی آن چیزی دقت کنیم که، در رابطه با تاریخ و از دهه‌ی ۱۹۲۰، همواره به‌عنوان نشانه یا سمپتوم عودکننده‌ی نیازی که هربار تازه به نظر می‌رسد، در راستای جایگزینی رخداد[1] با هرنوع آمدن یا ظهور[2] عمل کرده است. شصت و هشت هرگز به این درون‌مایه‌ی «مسیانیک» متوسل نشد ــ حتا چنان‌که باید و شاید واجد وصف «بدون مسیانیسم» یا «بدون مسیحای موعود» هم نبود[3]. اما درنگی کوتاه برای کشف «الهامی مسیانیک» در پدیده‌ی ۶۸ هم ناموجه نمی‌نماید، البته در این معنا که ۶۸، به‌جای بسط و پیش‌بُرد نگره‌ها و آینده‌نگری‌ها، پیش‌بینی‌ها و مآل‌اندیشی‌ها، و الگوها و فرم‌ها، اولویت را به استقبال از حضور کنونی فوزان و هجوم[4] یا آشوب و گسستی[5] داد که معرف هیچ چهره، کارگزار، یا مرجع تازه‌ای نبود.

در این میان، آن‌چه اهمیت دارد نه «اقتدارستیزی»[6] و سویه‌ی آزادی‌بخش یا بی‌بندوباری که معمولاً، خوب یا بد ــ گرچه نه بی‌دلیل ــ به ۶۸ نسبت می‌دهند، بل یکی از سویه‌های این حقیقت است که «اقتدار» [یا مرجعیت][7] نمی‌تواند بر اساس هیچ تنفیذ یا اعتباربخشی پیشینی‌ای (چه نهادی[8]، یا

---

1. événement / event
2. avènement / advent

۳. اشاره‌ی نانسی به بحث مشهور دریدا در کتاب *اشباح مارکس* است، آن‌جا که فیلسوف از «فرمال بودنِ مسیانیسمی ساختاری، مسیانیسمی بدون دین، حتا امر مسیانیکی بدون مسیانیسم» سخن می‌گوید و این‌همه را به «ایده‌ی عدالت» و «تجربه‌ی وعده‌ی رهایی‌بخش»، که بر مارکسیسم، دین، و شالوده‌شکنی مقدم است و غیرقابل‌شالوده‌شکنی می‌ماند و اساساً خود شرط امکان شالوده‌شکنی است، پیوند می‌زند. بنگرید به:

Jacques Derrida, *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf, Routledge, 1994, p. 74.

و برای توضیحی نسبتاً روشن درباره‌ی مفهوم امر «مسیانیک» و رابطه‌ی آن با مارکسیسم، دین، عدالت، وعده‌ی رهایی‌بخش، و «دموکراسی آینده» نزد دریدا، بنگرید به:

نیکلاس رویل، *ژاک دریدا*، ترجمه‌ی پویا ایمانی، نشر مرکز، ۱۳۸۸، ص ۶۷.

4. irruption
5. disruption
6. anti-autoritarisme / antiauthoritarianism
7. autorité / authority
8. institutionnelle / institutional

شرعی و قانونی[1]، و چه مبتنی بر هنجاری معین) تعریف شود، بلکه تنها می‌تواند از میلی منبعث شود که خود را در آن بیان می‌کند و باز می‌شناسد. هیچ نوع سوبژکتیویسمی، و بی‌شک هیچ نوع روان‌باوری[2] ای، در این میل وجود ندارد، آن‌چه هست فقط و فقط بیان امکانی راستین است و، این‌چنین، بیان توانش[3] حقیقی و ناب هستی.

اگر دموکراسی معنایی داشته باشد، آن معنا عبارت از در اختیار نداشتن هیچ اقتدار یا مرجعیت قابل‌شناسایی‌ای است که از جایگاه یا نیروی محرکی جز جایگاه یا نیروی محرک یک میل ــ یک خواست، یک انتظار، یا یک اندیشه ــ منبعث شده باشد، [پس اقتدار و مشروعیت دموکراسی از جایگاه یک میل نشأت گرفته،] یعنی از جایی که آن‌چه در آن بیان و بازشناخته می‌شود امکانِ راستینِ **همه با هم** بودن است، یعنی با هم بودن **همگان و هریک از همگان**. بار دیگر باید تکرار کرد: تصادفی نیست که واژه‌های **کمونیسم** و **سوسیالیسم**، پس از آن‌که در معرض انواع تحریفات قرار گرفتند، هم‌چنان دربردارنده‌ی ضرورت و شوری بودند که واژه‌ی **دموکراسی** به خودی خود از افاده‌ی آن ناتوان بود. شصت‌وهشت این‌همه را به‌یکباره از نو بیدار می‌کند، یعنی این ضرورت و این شور را به‌منزله‌ی حضور کنونی آری‌گویی[4]ای به یاد می‌آورد که قبل از هرچیز می‌خواهد از قید هرگونه شناسایی یا تعیین ماهیتی برهد.

---

1. canonique / canonical
2. psychologisme / psychologism
3. puissance / potentialiy
4. affirmation

۶

امر نامتناهی و امر مشترک

دموکراسی هنوز آن‌طور که باید و شاید به این واقعیت اذعان نکرده که به یک معنا «کمونیستی» **هم** هست، زیرا در غیر این صورت چیزی نیست جز مدیریت ضروریات و احتیاجات اولیه، چیزی بی‌روح، فاقد عنصر میل، عاری از حیات، و بی‌معنا. بنابراین، مسأله نه فقط بر سر رسیدن به «روح دموکراسی»، بل پیش از هرچیز بر سر فهم این نکته است که «دموکراسی» مقدم بر این‌که شکل، نهاد، یا رژیمی سیاسی باشد، **روح است**. آن‌چه در این تعبیر ممکن است در نگاه اول متناقض و ناسازگار، یا در واقع «روحانی» و «ایده‌آلیستی»، به نظر رسد، از قضا حاوی واقعی‌ترین، عینی‌ترین، و اضطراری‌ترین ضرورت [روزگار ما] است.

اگر *قرارداد اجتماعی* روسو فراتر از مرزهای حقوقی و حصارهای محافظی که مفهومِ حالا دیگر کهنه‌اش به‌دور آن کشیده هنوز معنایی دارد، به این خاطر است که این مفهوم، خیلی مهم‌تر از آن‌که اصول و قوانین تنی مشترک[1] را تولید کند که خودش را اداره می‌کند، به تعبیر دقیق متن کتاب، **یک موجود هوش‌مند، یک انسان** تولید می‌کند.

1. corps commun / common body

روح دموکراسی چیزی نیست جز وجود و حیات انسان، نه انسانِ اومانیسم که با متر و معیار انسانی مفروض و متعین ارزیابی می‌شود ــ آخر این موجود فرضیِ داده‌شده را کجا می‌توان یافت؟ تحت چه شرایطی؟ و او از چه جایگاه و وضعیتی برخوردار خواهد بود؟ ــ بل انسانی که تا بی‌نهایت و به‌طور نامحدودی از انسان فراتر می‌رود و تعالی می‌جوید. آن‌چه تاکنون فاقدش بوده‌ایم ترکیبی از پاسکال و روسو است. مارکس به آشتی دادن این‌دو خیلی نزدیک شده بود، چراکه می‌دانست انسان خود را تولید می‌کند و این‌که این تولید به‌مراتب ارزش‌مندتر از هر برآورد یا ارزش‌گذاری مشخص و قابل‌اندازه‌گیری است. و این مارکس بود که نام خود ــ نام خاص‌اش، و نه برچسب «مارکسیسم» ــ را بی هیچ چشم‌داشتی، به ضرورت و اقتضای کمونیستی [دوران] بخشید، ضرورتی که اگر از این زاویه به آن بنگریم، کمک می‌کند تا درک کنیم که چه‌طور این نام می‌توانست آن را پس بزند یا تا مرز مشتبه شدن‌اش به دام‌ها و کژراهه‌هایی خاص آن را به خود ملزم و مقید سازد.

این ضرورت یا نیاز[1]، این اقتضای انسان، اقتضای امر نامتناهی[2]، و اقتضای امر مشترک[3] ــــ که همگی تبدیل‌یافته، صرف‌شده، و تغییروجه‌یافته‌ی امری واحدند ــ بنا به ذات‌اش، نمی‌تواند متعین یا تعریف شود. در این‌جا، سهمی[4] از امر محاسبه‌ناپذیر[5] وجود دارد، همان سهمی که بی‌شک بیش‌ترین مقاومت را از خود در برابر دست‌اندازی و تصاحب فرهنگ محاسبه‌ی فراگیر ــ فرهنگی که «سرمایه» نام دارد ــ نشان می‌دهد. این سهم اقتضا می‌کند که از همه‌ی محاسبات توأم با پیش‌بینی، و هرگونه انتظار سود یا بهره، بگسلیم. البته این گسست قرار نیست به معنای لغو یا بطلان هرگونه پیش‌بینی، تهیه

---

1. exigence / exigency 2. infini / infinite 3. commun / common
4. part / share 5. incalculable

و تدارک، و به حساب آوردن دقیق‌ترین (یا عادلانه‌ترین)[1] مقادیر باشد. اما سویه‌ی نامتناهی این ضرورت باید مکان وقوع خود را هم بیابد- هم‌چنان‌که زمان و فرصت‌اش را. چراکه این زمان ــ زمانی سخت کوتاه، چنان‌که باید هم می‌بود ــ یعنی زمان ۶۸، بیش از آن‌که **کرونوس** [chronos] باشد **کایروس** [kairos] بود: به عبارت دیگر، بیش از آن‌که استمرار و توالی باشد، فرصت بود و مواجهه، آمدنی بود بدون آمده‌ی نهایی[2]، بدون بر تخت نشاندن و تقدس‌بخشی[3]، آمدن و رفتنِ فهمی از اکنون بود هم‌چون حضور و حضور توأمان[4] امکانات. این امکانات خود بیش از آن‌که به‌عنوان حق[5] تعریف شوند، به‌مثابه‌ی اموری بالقوه تعریف می‌شدند، توانش‌ها یا بالقوه‌گی‌هایی که بیش ازآن‌که به «محتمل‌بودن»[6] شان شناخته و ارج نهاده شوند، از بابت گشودن یا گستردن هستی‌ای درک می‌شدند که هم‌چون امکانات بالقوه عرضه‌اش می‌کردند، بی آن‌که این امکانات بالقوه یا توانش‌ها مجبور باشند به تحققی بی‌قیدوشرط موکول شوند[7]، چه رسد به شیء‌شدگی[8]. برعکس، خود امر نامشروط[9] هم، از حیث مطلقیتِ «تحقق‌ناپذیر»[10] ش، باید هم‌چنان به ایفای نقشی در کار محقق و انجام‌یافته ادامه دهد.

---

۱. plus justes mesures / the most just measures : نانسی، پس از این عبارت، درون پرانتز افزوده: «به هر دو معنای کلمه»؛ توضیح این‌که واژه‌ی juste هم به معنای «دقیق» است و هم به معنای «عادلانه» یا «منصفانه».

۲. advenue sans avènement / advening without advent : یا رخ‌دادنی بدون رخداد (نهایی)، حدوثی بدون حادثه‌ی مطلق، رسیدنی بدون ظهور.

3. intronisation / consecration

4. coprésence / co-presence

5. droit / right

6. faisabilité / feasibility

۷. یعنی بی آن‌که مجبور باشند مطلقاً و به‌طور کامل محقق شوند.

8. réification / reification

9. l'inconditionnel / the unconditional

10. irréalisable / unrealizable

۷

سهم (بندی) امر محاسبه‌ناپذیر

به عبارت دیگر، چیزی بیش از کار، نوعی بی‌اثری یا بی‌کاره‌گی[1]، در قلبِ کارِ وجود[2] جای دارد که بودن‌اش برای آن ضروری است: آن‌چه این کار به اشتراک می‌گذارد نه فقط نظام کالاهای مبادله‌پذیر، بل نظام امر مبادله‌ناپذیر[3] است، چیزی فاقد ارزش که بیرون از هر ارزش قابل‌اندازه‌گیری و محاسبه‌پذیر جای می‌گیرد.

سهمِ امر بی‌ارزش ـــ سهمِ حاصل از اشتراک یا سهم‌بندی[4] امر محاسبه‌ناپذیر، که از همین‌رو، به معنای دقیق کلمه، تسهیم‌ناپذیر[5] است ـــ از

---

1. désœvrement / inoperativity, unworking

2. œvre de l'existence / work of existence

3. inéchangeable / unexchangeable

۴. واژه‌ی partage، که مترجمان انگلیسی کتاب آن را به sharing (out) برگردانده‌اند تا بر هردو معنای اسمی و فعلی آن تأکید کنند، در فلسفه‌ی نانسی معناهایی چون اشتراک، تسهیم، یا قسمت کردن، و هم‌چنین سهم یا نصیب (part) حاصله از «سهم‌بندی» و اشتراک در چیزی (چیزی که، از این رو، مشترک و همگانی است، مثل وجود) را افاده می‌کند. بنابراین، هرجا از «سهم(بندی)» سخن می‌رود (و من در بیش‌تر جاها «پارتاژ» را آگاهانه به «سهم‌بندی»، «سهم‌بری»، یا «مساهمت» ترجمه کرده‌ام تا عنصر «سهم» یا سهم تکِ هرکس را که در هر عمل اشتراک مضمون است برجسته کنم)، منظور اشتراک یا به اشتراک نهادن آن چیز هم هست.

5. impartageable / unshareable

سیاست تخطی می‌کند و پا را از آن فراتر می‌نهد. سیاست، اگرچه باید وجود این سهم را ممکن کند، و هرچند وظیفه‌ی آن حفظ راه گشوده‌ای به‌سوی این سهم به‌منظور تضمین شرایط دسترسی به آن است، لیکن مسئولیت محتوای آن را نمی‌پذیرد. عنصری که امر محاسبه‌ناپذیر در آن می‌تواند سهم‌بندی و به اشتراک گذاشته شود به نام‌هایی چون هنر یا عشق، دوستی یا اندیشه، و دانایی یا احساس شناخته می‌شود، اما نه با نام سیاست ــ دست‌کم، نه سیاست دموکراتیک. زیرا سیاست دموکراتیک از مطالبه یا طرح دعوی این سهم‌بندی اجتناب می‌کند، هرچند ضامن وجود آن است.

دقیقاً امید به سهم(بندی) سیاسی امر محاسبه‌ناپذیر است که به ناامیدی و سرخوردگی از دموکراسی منجر می‌شود. ما زندانی تصوری از سیاست مانده‌ایم که آن را به‌کارانداختن و فعال‌ساختن یک سهم‌بندی یا اشتراک مطلق معرفی می‌کند: تقدیر یک ملت یا یک جمهوری، سرنوشت بشر، حقیقت پیوند و وابستگی، ماهیت امر مشترک. در یک کلام، هرآن‌چه که ممکن بود در ظاهر مایه‌ی شوکت و افتخار حکومت پادشاهی [مونارشی] و انواع مختلف «توتالیتاریسم» به شمار آید، اکنون ترجیح می‌داد جای خود را به مجد و شکوهی دمو-کراتیک [مردم-سالارانه]، در معنای دقیق این کلمه، بدهد: یعنی به قدرت مطلق مردمی که در ذات خود و به تن زنده‌اش شناخته می‌شود، به مردمی بومی یا کارگر، به خودتولیدگری و بوم‌زادیِ[1] اصل یا قاعده‌ای که جایگزین شاهان گذشته شده است.

در نتیجه، ما ترجیح می‌دهیم فراموش کنیم که پادشاهی‌ها تنها به این دلیل از حق الاهی[2] برخوردار بودند که اجازه می‌دادند تا دست‌کم یک اصلِ دیگرِ

1. autochtonie / autochthony
2. droit divin / divine right

سهم(بندی) و اشتراک یا شمول و اندراج[1]، درون آن‌ها ــ البته گویی تنها به‌طور جنبی و در حاشیه ــ به حیات‌اش ادامه دهد: اصل اقتدار یا غایت الاهی‌ای که هیچ‌گاه به‌سادگی در اقتدار سیاسی و غایت آن ادغام نشده است. در اسلام هم این تمایز بین نظام مطلقاً الاهیاتی و نظام مطلقاً سیاسی وجود داشت. در واقع، این خصیصه‌ی سیاست که دو نظام را از هم تفکیک می‌کند به سرچشمه‌های یونانی‌اش باز می‌گردد، و ادیان مدنی عهد باستان هم نه به‌سادگی با تشرف‌ها، بی‌خویشی‌ها، یا مکاشفاتی که گاه خود زمینه‌ی ظهورشان را فراهم کرده بودند یکی می‌شدند و نه بدان‌ها مشتبه می‌گشتند [۸].

سیاست در شکاف و جدایی میان خودش و نظامی دیگر متولد شد، نظامی که از سوی روحیه یا ذهنیت قالب روزگار ما دیگر به‌عنوان نظامی الاهی، مقدس، یا وحیانی شناخته نمی‌شود، بلکه گسست و جدایی‌اش را هم‌چنان حفظ می‌کند (همان‌طور که گفتیم، از طریق هنر، عشق، اندیشه، و غیره) ــ جدایی‌ای که شاید بتوان گفت جدایی حقیقت است یا جدایی معنا، مفارقت معنایی از جهان که بیرون از جهان است، یا به قول ویتگنشتاین: معنا به‌مثابه‌ی امری بیرونی که درست در میانه‌ی جهان گشوده شده است، درست در بین ما، و میان یک‌یک ما، هم‌چون سهم(بندی) مشترک و عمومی ما. این معنا نتیجه‌ی وجودها یا زندگی‌های ما نیست؛ این معنا آن زندگی‌ها را ذیل یک دلالت [کلی] نمی‌گنجاند، بلکه صرفاً آن‌ها به روی خودشان می‌گشاید، به عبارت دیگر، آن‌ها را در معرض یک‌دیگر قرار می‌دهد.

شصت و هشت معنای این معنا را کشف کرد ــ آن را از نو تجربه کرد، آن هم به شیوه‌ای بی‌سابقه و نامنتظر: درست در کنار سیاست، چسبیده به آن، اما هم‌چنین در مقابل آن، یا از طریق آن.

---

1. subsomption / subsumption

۸

نامتناهی در متناهی

تولد دموکراسی عاقبت به محاق همان فراموشی‌ای رفت که اندکی پیش از آن یاد کردیم. نخستین اندیشه در باب دموکراسی، به خیال این‌که حکومت پادشاهی سرنوشتِ ــ و هستی یا ذاتِ ــ مردم، ملت‌ها، یا اجتماعات را یکسره در دست خود دارد، لاجرم از خودش نومید و سرخورده بود: اگر روسو دست‌آخر تسلیم این فکر شد که دموکراسی واقعی (دموکراسی مستقیم، بی‌واسطه، و خودانگیخته) تنها مناسب خدایان است، به دلیل اعتقاد راسخ‌اش به این امر بود که مردم باید آسمانی و از نژاد خدایان باشند، انسان باید الاهی باشد، یا به عبارت دیگر، امر نامتناهی باید متعین و معلوم باشد.

اما نامتناهی‌ای که متعین و معلوم باشد دیگر آن نامتناهیِ هم‌بسته با استعلا یا فرارَوی مورد نظر پاسکال نیست. فرارَوی نامتناهی، تا بی‌نهایت از خود فراتر می‌رود. پس نه متعین است نه متعین می‌شود. در یک دلالت [کلی] یا ذیل هویتی واحد هم نمی‌گنجد. البته این امر مانع از آن نمی‌شود که استعلای نامتناهی در واقعیت هم نامتناهی باشد، یعنی یک نامتناهی بالفعل و نه بالقوه: نه تعقیب نامحدود غایتی که مدام از ما فاصله می‌گیرد و دورتر می‌شود، بل حضوری بالفعل، مؤثر و دائمی. این بدان معنا نیست که این حضور تابع

نظام امر قابل‌اندازه‌گیری یا حتا امر تعین‌پذیر و قابل‌تشخیص در کل است. این حضور حضورِ نامتناهی در متناهی، یا گشایش امر نامتناهی درون امر متناهی است (که دریدا آن را در قالب این عبارت تبیین کرده است: «تفاوطِ [différance] نامتناهی، متناهی است»[1] ــ و «تفاوط» [différance] برای دریدا نه «تأخیر»[2]، بلکه کاملاً برعکس، حضور مطلق امر قیاس‌ناپذیر[3] است).

امر نامتناهی نباید متعین، و انسان هم نباید خدا باشد. این درس ــ درسی به‌راستی رادیکال، چراکه آدمی را، چنان‌که مارکس می‌خواست، در ریشه و بنیادش می‌شناسد، ریشه‌ای که مدام درکار فرارَوی و تجاوز از مرزهای انسان است ــ درسِ ملازم با ابداع دموکراسی است. و مارکس هم، در نهایت، از این نکته که انسان تا بی‌نهایت و به‌طور نامحدودی از انسان عبور می‌کند بی‌خبر نبود. او فقط مسأله را این‌گونه درک یا تعبیر نمی‌کرد، اما نتیجه‌ای که تفکر او لاجرم بدان می‌رسد این است که تولید (اجتماعی) انسان به‌وسیله‌ی انسان فرایندی است نامتناهی و بی‌پایان ــ و در نتیجه چیزی است بیش از صرف «فرایند»[4] یا پیشرفت. مارکس می‌دانست (هرچند در این‌جا قصد نشان‌دادن این نکته را نداریم) که انسان به‌مثابه‌ی یک «کل»، نامتناهی است، «ارزش» در معنای مطلق‌اش (نه ارزش مصرف و نه ارزش مبادله) نامتناهی است، و «راه خروج از بیگانگی» هم راهی است نامتناهی و بی‌پایان. بنابراین، آن‌چه بدان نیازمندیم ترکیب پاسکال و روسو است با مارکس.

از یاد نبریم که انسان خدا نیست، و فرض کردن او به‌مثابه‌ی مطلق هم خودبه‌خود حادث نمی‌شود، بلکه **این‌جا و اکنون** [hic et nunc] اتفاق می‌افتد،

---

۱. یا: «تفاوطِ نامحدود محدود است».

2. retard / deferral

3. incommensurable

4. procès / process

در اکنون یا زمان حاضری که «شأن انسان» و «حقوق بشر» هرگز به خودی خود نمی‌توانند ضامن‌اش باشند، گو این‌که هرگز نباید آن‌ها را از این حضور تفکیک کرد؛ پس این را هم فراموش نکنیم که امر «مشترک» و عمومی، یا همان مردم [demos]، تنها به شرطی می‌تواند حاکم باشد که [حاکمیت‌اش] از مسلط شدن [فرد] حاکم بر دولت و اساساً از هر شکل یا پیکربندی سیاسی دیگری تمایز یافته باشد ــ **این** است شرط دموکراسی. و این همان چیزی است که، از ۶۸ تاکنون، هم‌چون ضرورتی ما را به درک خود فراخوانده است.

۹

سیاست ممتاز

اما این به‌تنهایی ضامن تعریف سیاست نیست. حتا آن‌طور که باید و شاید مشخص نمی‌کند که قلمروی واقعی سیاست چه‌گونه قلمرویی است. اما دست‌کم جلوی طرح شعار «همه‌چیز سیاسی است» را می‌گیرد، گفته‌ای که بی‌شک، به‌رغم ظواهرش، شعاری است کاملاً نوالاهیاتی[1]. سیاست نه همه‌چیز است و نه بی‌شک هیچ‌چیز، بلکه باید آن را از منظر تمایز — و رابطه‌اش — با آن چیزی درک کرد که نمی‌توان و نباید اختیار و مسئولیت‌اش را به سیاست محول کرد، البته مسلماً نه به این دلیل که فعالیتی دیگر (هنر، دین، عشق، سوبژکتیویته، اندیشه...) باید مسئولیت آن را عهده‌دار شود، بل به این خاطر که همه و هریک باید مسئولیت‌اش را بپذیرند، آن هم از راه‌هایی که الزاماً باید متنوع، متعدد، و حتا متباین و ناهمگن باقی بمانند.

اگرچه رؤیای دموکراتیک ـ سوسیالیستی[2] این بوده که سیاست به‌مثابه‌ی کارگزاری مجزا و جدا ناپدید شود و در مقام حامل تمامی قلمروهای وجود (مارکس جوان نظر خود را کمابیش در قالب این عبارات ابراز می‌کرد)

---

1. néothéologique / neotheological
2. démocratico-socialiste

بازگردد، لیکن سیاست فقط و فقط می‌تواند جدا و مفارق باشد. جدا، نه فی‌المثل به‌واسطه‌ی سوءظنی که باعث کناره‌گیری و دوری جستن از هرچه «سیاستمدار» است می‌شود، بل جدا، از آن حیث که هم‌خوان است با ذات و جوهر هستی مشترک [یا همگانی بودن]، و ارتباط تام دارد با این واقعیت که [سیاست جدا] اجازه نمی‌دهد تا در پیکر هیچ هیأت متصور یا دلالتی تجسم یابد.

با آغاز از همین نکته ــ نکته‌ای که در نگاه نخست کاملاً دور از دغدغه‌های سیاسی به نظر می‌رسد ــ است که می‌توان مرزها و چارچوب‌های دموکراتیک دغدغه‌های سیاسی را ترسیم کرد. این بدان معنا است که سیاست باید **ممتاز**[1] باشد، آن هم در هر دو معنای این کلمه ــ یعنی هم باید متمایز بماند و هم باید از یک رشته امتیازات لازم و مقتضی برخوردار شود: علی‌الخصوص با دست‌کشیدن از تضعیف روند اعمال قدرت و نمادهای قدرت از طریق نوعی دموکراتیسم مبتنی بر عدم‌تمایز[2]، که در آن همه‌چیز و همه‌کس هم‌سطح‌اند و از موقعیتی یکسان برخوردارند. یکی از نشانه‌های فاحش و غیرقابل‌انکار خمودگی دموکراسی ناتوانی ما است از این‌که قدرت[3] را چیزی جز عملی خصمانه و بدخواهانه، دشمن مردم، یا واقعیتِ بی‌نهایت تکثیرشده و انتشاریافته‌ی تمامی روابط ممکن میان نیروها، ببینیم. چیزی که معمولاً زیر لوای ملحوظ داشتن «خرده‌قدرت‌ها»[4] فراموش می‌شود، ویژگی و منحصربه‌فرد بودن نفس قدرت (سیاسی)، و هم‌چنین غایت خاص و متمایز آن، است.

با این حال، ضرورت دموکراتیک، ما را با وظیفه‌ی ایجاد تمایز روبه‌رو می‌سازد. و این وظیفه‌ی تمایزگذاری دقیقاً همان چیزی است که ممکن است راهی به بیرون از نیهیلیسم بگشاید. زیرا نیهیلیسم چیزی نیست جز لغو و

---

1. distinguée / distinguished
2. indistinction
3. pouvoir / power
4. micropouvoirs / micropowers

از میان برداشتن تمایزها، یعنی از میان برداشتن معناها [senses] یا ارزش‌ها. این معناها یا ارزش‌ها تنها از خلال تفاوت شکل می‌گیرند: یک معنا به همان ترتیبی از معنای دیگر تمایز می‌یابد که مثلاً راست از چپ، یا دیدن از شنیدن، و یک ارزش هم ذاتاً با ارزش‌های دیگر ناهم‌ارز[1] است. آن‌چه نقد نیچه‌ای «ارزش‌ها» و متعاقباً ضعف و اضمحلال فراموش‌نشدنی «فلسفه‌های ارزش» را سبب شد فهم ارزش‌ها به‌مثابه‌ی شاخص‌هایی مفروض و معین ــ آرمانی یا هنجاری[2] ــ بر زمینه‌ای از برابری و هم‌ارزی میان خود ژست‌های ارزش‌گذار[3] بود. اما ارزش، پیش از هرچیز، در متمایز بودن ژستی یافتنی است که آن را ارزش‌گذاری می‌کند، ژستی که آن را تمایز می‌بخشد و می‌آفریند. آن‌چه بدان نیاز داریم این ناسازه‌گویی[4] ظاهری است: دموکراسی نیچه‌ای.

1. inéquivalente / nonequivalent
2. normatif / normative
3. gestes d'évaluation / evaluative gestures
4. oxymore / oxymoron

۱۰

ناهم‌ارزی

جهان دموکراتیک بر زمینه‌ای از هم‌ارزی و برابری کلی شکل گرفت و بالید ــ زمینه‌ای که دنیای دموکراتیک از همان آغاز بدان وابسته بود و ارتباط تام با آن داشت. این تعبیر ــ بار دیگر از مارکس ــ نه فقط مستلزم هم‌سطح کردن تمامی تمایزات و تقلیل همه‌ی اَشکال برتری و فضیلت از طریق میان‌مایه‌سازی[1] است ــ درون‌مایه‌ای که می‌دانیم تحلیل هایدگر از «هرکس»[2] آکنده از آن است (تحلیلی که می‌توان در آن یکی از بن‌بست‌های معنی‌دار [سمپتوماتیک] فلسفه در مواجهه با دموکراسی را یافت ــ و این، بدون کوچک‌ترین پیش‌داوری یا تعصبی، همان تحلیل دقیق و باریک‌بینانه‌ای است که ضرورت آن احساس می‌شود)، بل پیش از هرچیز، تعیین‌کننده‌ی پول و فرم کالایی است، و این قلب سرمایه‌داری است. از این نکته درسی ساده باید گرفت: سرمایه‌داری، آن سرمایه‌داری‌ای که دموکراسی در آن یا با آن، یا چه‌بسا حتا به‌مثابه‌ی آن، متولد شد، اصلاً و اساساً انتخاب یک شیوه‌ی ارزش‌گذاری است، و این شیوه‌ی ارزش‌گذاری هم چیزی نیست جز هم‌ارزی. سرمایه‌داری

1. médiocrisation / mediocratization

2. on / they

نتیجه‌ی تصمیمی است که تمدن آن را اتخاذ کرده: این‌که ارزش در هم‌ارزی است. تکنولوژی‌ای که به‌واسطه‌ی این تصمیم و هم‌چون نتیجه‌ی آن به کار گرفته شد ــ گرچه رابطه‌ی تکنولوژیک با جهان اختصاصاً و از اساس به انسان تعلق دارد ــ تکنولوژی‌ای است تابعِ [قانون کلیِ] هم‌ارزی یا برابری: هم‌ارزی میان تمامی اهداف و نتایج ممکن آن، و چه‌بسا حتا ــ اگر بخواهیم بنا به منطق افراطی‌ای که خود نتیجه‌ی بلافصل پول است سخن بگوییم ــ میان اهداف و وسایل.

بدین ترتیب، دموکراسی می‌تواند توسعاً بدل به نام نوعی هم‌ارزی یا برابری شود، برابری‌ای کلی‌تر از آن‌چه که مارکس می‌گفت: اهداف، وسایل، ارزش‌ها، معناها، کنش‌ها، کارها، اشخاص، ... تمام این‌ها قابل‌تعویض و مبادله‌پذیرند، زیرا هیچ‌کدام‌شان با چیز دیگری که آن را امتیاز بخشد رابطه ندارد، و همگی با مبادله‌ای سروکار دارند که نه تنها به‌منزله‌ی «سهم(بندی)» یا اشتراک در معنای غنی و خاص این واژه نیست، بلکه صرفاً به‌منزله‌ی جایگزینی نقش‌ها یا جای‌گشت[1] و تبدیل مکان‌ها است.

سرنوشت دموکراسی با امکان جای‌گشتی در پارادایم هم‌ارزی گره خورده است. از این رو، چالش اصلی بر سر طرح نابرابری جدیدی است که البته هیچ ربطی به نابرابری ناشی از استیلای اقتصادی (که هم‌چنان مبتنی بر الگوی برابری است) یا نابرابری نظام‌های فئودالی و آریستوکراتیک، یا رژیم‌های مبتنی بر رستگاری و انتخاب الاهی، یا انواع معنویات، قهرمانی‌ها و رشادت‌ها، و یا زیبایی‌باوری‌ها[2] ندارد. مسأله صرفاً بر سر طرح و اشاعه‌ی نظامی دیگر از ارزش‌های تفاوت‌بنیاد نیست؛ مسأله‌ی اصلی یافتن، و حصول، معنایی از ارزش‌گذاری، و تأیید و آری‌گویی ارزش‌گذارانه، است

---

1. permutation
2. esthétismes / aestheticisms

که به هر ژست ارزش‌گذار ــ هرگونه تصمیم وجود، کار، رفتار ــ این امکان را می‌بخشد که به‌جای آن‌که، از پیش، بر اساس نظامی مفروض و مشخص سنجیده شود، هربار در حکم آری‌گویی به «ارزش» یا «معنا»یی یکه، غیرقابل‌قیاس، و جایگزین‌ناپذیر باشد. تنها این می‌تواند جایگزینی برای آن‌چه به سلطه‌ی اقتصادی تعبیر شده پیش روی‌مان بگذارد، سلطه‌ای که خود دقیقاً پیامد تصمیم بنیادین هم‌ارزی است.

برخلاف ادعای فردباوری لیبرال، که چیزی جز هم‌ارزی میان افراد به ارمغان نمی‌آورد- حتا آن‌گاه که آنان «اشخاص انسانی»[1] نامیده می‌شوند- این آری‌گویی به هر فرد تک است که امر مشترک باید امکان‌اش را فراهم بیاورد: اما آری‌گویی‌ای که دقیقاً تنها در میان همگان و به یک معنا توسط همگان «به قوت خود باقی می‌ماند» یا «ارزش» دارد، و همگان را در معنای امکان و گشایش معنای یکه‌ی هریک [از همگان] و هرکدام از روابط [میان این افراد] می‌فهمد. تنها همین است که راهی به بیرون از نیهیلیسم می‌گشاید: نه فعال‌سازی و برقراری دوباره‌ی ارزش‌ها، بل تجلی و ظهور همگان بر پس‌زمینه‌ای که در آن «هیچ»[2] حکم می‌کند که [هریک از این] همگان ارزشی قیاس‌ناپذیر، مطلق، و نامتناهی داشته باشند.

آری‌گویی به ارزش قیاس‌ناپذیر ممکن است از جنس آرمان‌خواهی‌های پوچ و واهی به نظر رسد. اما آن را باید هم‌چون اصل و قاعده‌ی واقعیت شنید: این آری‌گویی خود را به دست رؤیا نمی‌سپارد و آرمان‌شهری هم پیشنهاد نمی‌کند، حتا ایده‌ای نظام‌بخش هم نیست؛ می‌گوید باید از همین ارزش‌گذاری مطلق آغاز کرد: نه از «فرقی نمی‌کند» یا «ارزش همه‌چیز یکسان است [tout se vaut]» ــ ارزش انسان‌ها، فرهنگ‌ها، واژه‌ها، باورها

---

1. personnes humaines / human persons

2. rien / nothing

ـــ بلکه از «هیچ‌چیز یکسان نیست»، یا «هیچ‌چیز با چیز دیگر هم‌ارز نیست [rien ne s'équivaut]» (مگر آن‌چه که مبادله‌پذیر یا قابل خرید و فروش است، که در نهایت می‌تواند دربرگیرنده‌ی همه‌چیز باشد). هریک ـــ هر «یکِ» تکینه و خاص، از یک فرد، دو فرد، افراد بسیار، از مردم ـــ منحصربه‌فرد است و یکتا، آن هم به جهت یکتایی[1] یا تکینگی[2]ای که تا بی‌نهایت و به‌طور نامحدودی **ملزم می‌کند، خود را ملزم و مجبور می‌کند یا این دین را به گردن می‌گیرد** که فعلیت یابد، فعال شود، به‌کار انداخته شود. اما در عین حال تساویِ[3] اکید همان رژیمی است که در آن این امور قیاس‌ناپذیر سهم‌بندی [و به اشتراک گذاشته] می‌شوند.

---

1. unicité / unicity
2. singularité / singularity
3. égalité / equality

۱۱

فضایی شکل‌گرفته برای امر نامتناهی

شرط آری‌گوییِ ناهم‌ارز شرطی است سیاسی، زیرا این سیاست است که باید فضای آن را فراهم کند. خود این آری‌گویی اما سیاسی نیست. این آری‌گویی تقریباً هرچیزی که فکرش را بکنید می‌تواند باشد: وجودی، هنری، ادبی، خیالی و رؤیاپردازانه، عاشقانه، علمی، اندیشگون، آرام و باتأنی، بازیگوشانه، دوستانه، مربوط به آشپزی و خورد و خوراک، شهری، و غیره: سیاست هیچ‌یک از اسامی این فهرست را در خود جای نمی‌دهد؛ بلکه تنها فضا و امکان‌شان را به آن‌ها می‌بخشد.

سیاست فقط و فقط خطوط کلی ــ یا بی‌شمار خطوط کلیِ ــ آن بی‌مرزی و عدم‌تعینی[1] را ترسیم می‌کند که گشایش‌اش می‌تواند به این آری‌گویی‌ها مجال ظهور و وقوع دهد. سیاست [چیزی] پیش نمی‌نهد[2]؛ بل به ادعای پیش نهادن یا هایش‌گری[3] تن می‌دهد. سیاست در خود حامل «معنا» یا «ارزش» نیست؛ در عوض، به این معناها و ارزش‌ها مجال می‌دهد تا مکانی

1. indétermination / indetermination

2. n'affirme pas / does not affirm

3. affirmation

بیابند و نیز امکان می‌دهد تا خود این مکان هم جایی نباشد که در آن دلالتی [مشخص] حاصل می‌آید، تحقق می‌یابد، و شیءواره می‌شود، دلالتی که ممکن است ادعا کند شکل یا هیأت[1] محقق و انجام‌یافته‌ی امر سیاسی است.

سیاست دموکراتیک حاضر نمی‌شود به خودش هیچ شکل یا هیأت مجسمی ببخشد؛ در عوض، مجال تکثیر و انتشار اَشکال ــ اَشکال پیش‌نهاده، ابداع‌شده، آفریده‌شده، تصورشده، و غیره ــ را فراهم می‌آورد. به همین دلیل است که پرهیز از تعیین هویت حاکی از زهد و پرهیزگاری ناب نیست و هیچ ربطی هم به شجاعت یا پارسایی و خویشتن‌داری عفیفانه ندارد، دو فضیلتی که هم‌چنان و همواره بر اساس تسلیم یا فقدان فهم خواهند شد. سیاست دموکراتیک فضا را برای هویت‌های متعدد و برای سهم(بندی)شان می‌گشاید، اما این دیگر به انتخاب و اختیار او نیست که به خودش صورتی ببخشد. و این همان نکته‌ای است که شجاعت سیاسی امروزه باید اقرار به آن را بیاموزد.

پرهیز از هر شکل اساسی تعیین هویت ــ اعم از این‌که شکل مزبور تصویر شاه، پدر، خدا، ملت، جمهوری، مردم، انسان، یا بشریت، و یا حتا دموکراسی باشد ــ تناقضی با ضرورت تعیین هویت، یعنی امکان هر و همه‌کس برای تعیین هویت خودش (یا آن‌طور که مردم امروزه ترجیح می‌دهند بگویند، «پذیرفتن نقش سوژه»[2]) به‌عنوان دارنده‌ی جایگاهی، نقشی، و ارزشی ــ ارزشی بی‌حساب ــ در «با-هم-بودن»، ندارد. آن‌چه سیاست را می‌سازد، آن‌چه به «**زندگی خوب**»ی که ارسطو سیاست را به‌واسطه‌ی آن تعریف می‌کند شکل می‌دهد، «خوبی»ای است که دقیقاً از هیچ طریقی، در پیکر هیچ شکل یا هیأتی، و ذیل هیچ مفهومی متعین نشده است [۹]. و در

---

1. figure
2. se subjectiver / to take up a subject position

نتیجه، حتا در پیکر یا مفهوم پولیس [polis : شهر، دولت‌شهر] هم تعین نیافته است. چراکه پولیس صرفاً محمل یا جایگاهی است که به واسطه‌ی آن (و نه «در آن») ــ گرچه بدون ترک‌گفتن آن، بدون ترک‌گفتن جهانی که شهرها، ملت‌ها، مردمان، و دولت‌ها را به هم پیوند می‌دهد و گرد هم می‌آورد ــ امکان ترسیم کردن، نقاشی کردن، سرودن، اندیشیدن، و احساس‌کردن «زندگی خوب»ی فراهم می‌آید که به‌گونه‌ای قیاس‌ناپذیر معادل و تکافوکننده‌ی آن نامتناهی‌ای است که هر «خوبی»ای ضرورتاً مستلزم آن است.

دموکراسی قابل‌تجسم یا شکل‌پذیر[1] نیست. دقیق‌تر بگوییم، دموکراسی در ذات خود اصلاً شکلانی[2] نیست. این، در نهایت، شاید تنها معنایی باشد که می‌توان به آن نسبت داد: دموکراسی اساساً نافی پذیرفتن شکل یک سرنوشت، یا قبول شکل حقیقت امر مشترک و عمومی، است. اما همین دموکراسی پیکربندی فضای مشترک[3] را تحمیل می‌کند، آن هم به طریقی که بیش‌ترین میزان ممکن تکثیر و انتشار اَشکالی را که امر نامتناهی می‌تواند در خود بگنجاند به بار می‌آورد، اَشکال گوناگون هایِش‌های ما و اِبراز و بیان میل‌های ما.

آن‌چه ظرف پنجاه سال گذشته در عالم هنر اتفاق افتاده به نحو چشم‌گیری نشان می‌دهد که این ضرورت تا چه‌اندازه جدی و واقعی است. هرچه شهر دموکراتیک بیش‌تر از دادن شکل یا هیأتی به خودش اجتناب می‌کند، نمادها و مظاهرش را هم بیش‌تر ــ بی‌شک به طریقی مخاطره‌آمیز ــ کنار می‌گذارد، و بیش‌تر هم شاهد ظهور آرمان‌ها و خواست‌های گوناگون برای اَشکال جدید و تجربه‌نشده خواهد بود. هنر، در تلاش خود برای آفریدن اَشکالی که ترجیحاً

1. figurable
2. figurale / figural
3. espace commun / common space

همه‌ی فرم‌های مألوفِ آن‌چه «هنر» خوانده می‌شود را پشت سر بگذارند و سرانجام از خود فرم یا ایده‌ی «هنر» هم فراتر روند، به هر دری می‌زند و پای در هر راهی می‌گذارد. فرم‌هایی چون راک یا رَپ، موسیقی الکترونیک، ویدئوآرت، تصاویر خلق‌شده به‌وسیله‌ی کامپیوتر، تَگینگ[۱]، چیدمان‌های هنری یا هنر اجرا، و بالأخره تأویل‌های جدید از فرم‌های هنری قدیمی‌تر (مانند طراحی یا شعر حماسی)، همه و همه خبر از پیش‌بینی و انتظاری تب‌آلود و نیاز به درکی تازه از وجود دارند، وجودی که از بیخ و بن در حال تغییر و دگرگونی است. اگر، آن‌طور که می‌گویند، رمان نوعی «بحران» را تجربه می‌کند، به این خاطر است که ما هنوز باید روایتی تازه از تاریخ‌مان ابداع کنیم، روایتی که از این پس عاری از «تاریخ»[۲] باشد. و اگر بادی آرت[۳] وجود دارد ــ آن هم تا سرحد خون‌ریزی و تحمل درد ــ دلیل‌اش این است که بدن‌های ما خواهان درکی متفاوت از خودشان هستند. و این واقعیت که این درک متفاوت از طریق هر کار غیرعادی یا نابه‌هنجاری حاصل می‌شود توضیح قانع‌کننده‌ای نیست، چون این درک به‌واسطه‌ی هر ضرورت و هر خواستی هم رخ می‌دهد. باید بیاموزیم که چه‌طور بشنویم.

اما این‌همه پرسشی را از نو مطرح می‌کند و آن این‌که خود شهر در این‌باره چه باید بکند. این بر عهده‌ی شهر نیست که مسئولیت فرم یا روایت را بپذیرد، در عین حال، این هم به انتخاب خود شهر نیست که خودش را

---

۱. tag / tagging: امضای دستی یک هنرمند بر روی دیوار، که رایج‌ترین شکل دیوارنوشته (graffito) در شهرهای بزرگ غربی است و خود می‌تواند حامل پیامی رمزی یا حروف اول اسم هنرمند باشد.

۲. نانسی روایتی خاص و یکه از تاریخ (histoire / history) را که عمدتاً خصلتی کایرولوژیک دارد و با رخداد، گسست، وقفه، و آمدنِ آینده هم‌بسته است، در تقابل با آن «روایت اعظم» از تاریخ (Histoire / History) قرار می‌دهد، که کرونولوژیک یا گاه‌شمارانه است و هم‌نوا با ایده‌نولوژی «پیشرفت» و تداوم.

3. body art

از هر قید و الزامی مبرا بداند. بی‌شک این یک دوراهه[1] است، دوراهه‌ای که به ناگوارترین و مصیبت‌بارترین شکلی در ابهامات «سیاست فرهنگی» تجلی یافته است ــ ابهاماتی که مسببان‌اش مدیران سیاست‌های فرهنگی و مدعیان آن هستند. پاسخ ساده‌ای در کار نیست، شاید اصلاً پاسخی در بین نباشد. با وجود این، باید دست به کار شد، و باید دانست که دموکراسی به معنای تصدی و در دست گرفتن سیاست بالفعل نیست.

1. dilemme / dilemma

۱۲

پراکسیس

به من خواهند گفت: پس علناً می‌گویی که از دید تو دموکراسی سیاسی نیست! و بعد هم، بدون پیشنهاد هیچ وسیله یا طریقه‌ای برای عمل، مداخله، و مبارزه، ما را بلاتکلیف و پادرهوا رها می‌کنی، در حالی‌که خودت غرق در خیالات‌ات به همان «نامتناهی»ات چشم دوخته‌ای ...

اما ماجرا واقعاً عکس این است. در واقع، من معتقدم که پرسش سیاست را نمی‌توان به‌طور جدی طرح کرد مگر با در نظر گرفتن آن‌چه که دموکراسی، به‌مثابه‌ی نوعی فرارَوی اساسی و بنیادین از نظام سیاسی، مستلزم آن است — اما فرارَوی‌ای که تنها با آغاز از پولیس، و نهادها و کشمکش‌های موجود در آن، روی می‌دهد، یعنی با ابتنا بر اموری که می‌بایست آن‌ها را sub specie infinitatis humani generis [ذیل مقوله‌ی نامتناهی‌بودن نوع بشر] درک کرد. در همین معنا است که من از «روح» دموکراسی سخن می‌گویم: نه روحی که معرف ذهنیت، روحیه، طرز تفکری خاص، یا پیش‌فرضی کلی باشد، بل جان یا نَفَسی که باید در کالبد دموکراسی دمیده شود، نفسی که تنها به شرطی واقعاً در کالبد دموکراسی روح می‌دمد که بدانیم چه‌طور آن را از آن خود کنیم، امری که خود مستلزم آن است که نخست این روح یا نَفَس را احساس کنیم.

دلیل این‌که عمل سیاسی امروزه فلج شده این است که دیگر نمی‌تواند، به‌واسطه‌ی نوعی «محرک اولیه»[1] که از نیروی علّی هم برخوردار باشد، بسیج و تجهیز شود: دیگر چیزی از این دست [محرک اولیه، انگیزه‌ی اصلی] در عالم سیاست وجود خارجی ندارد، و سیاست به‌مثابه‌ی یک کل باید از نو، و این بار از جایی دیگر، تجهیز شود. در عالم اقتصاد هم محرک اولیه‌ی دیگری جز سرمایه و رشد سرمایه وجود ندارد، دست‌کم تا زمانی که خود اقتصاد، از طریق انتخابِ بها دادن به هم‌ارزی، و ایده‌ی «پیشرفت»ی که بنا است ارزشی اخلاقی به یکسانی و بی‌تفاوتی این هم‌ارزی ببخشد، هم‌چنان به‌عنوان عامل محرک سیاست و هر چیز دیگر تلقی می‌شود.

تنها به این دلیل که این انتخاب بنیادین ــ که از رنسانس تا سده‌ی نوزدهم چنین تأثیری از خود به‌جا گذاشته ــ فضایل و محسنات‌اش را تماماً خرج کرده و به اتمام رسانده، و در عین حال این به اتمام رسیدن را برملا ساخته، دیگر «چپ» سیاسی وجود ندارد، گو این‌که هم‌چنان دلایل بی‌شماری برای خشم، برای مبارزه، و برای محکوم کردن و خواستن وجود دارد ــ خواست نامتناهی‌بودن عادلانه، شاد، زنده، و زیبای انسان، انسانی فراتر از حقوق‌اش.



چه‌بسا امروزه این امکان وجود داشته باشد که انتخاب مزبور در مسیری متفاوت صورت پذیرد. حتا این امکان هست که آدمی، در نهایت، چیزی جز «شر»[2] نخواهد: نه «زندگی خوب» ارسطو، که مستلزم تجدید دائمی ضمیمه یا مکملی[3] به «زندگی» است و گسترش آن [= زندگی] فراتر از مرزهای نیاز و ضرورت‌اش را اقتضا می‌کند، بلکه درست برعکس، آن مکمل دیگر و آن گسترشِ دیگرگونه‌ای که می‌تواند از رهگذر نابودی خود و دیگران ــ

1. premier moteur / prime mover

2. mal / evil

3. supplément / supplement

هم‌چنین به‌واسطه‌ی محو و نابودسازی امر مشترک، که این‌گونه به سوختن و نابودشدنی مشترک تقلیل می‌یابد ــ به وجود آید. بله، همه‌ی این‌ها ممکن است، و دوره‌ی کنونی تاریخ بشر هم شاهد اجتماعی آکنده از گورهای دسته‌جمعی، قحطی‌ها، خودکشی‌ها، و تباهی و انحطاط بوده است.

این امکان به‌نحو حیرت‌انگیزی روشن‌گر همان مسأله‌ی فوری و گریزناپذیری است که در این‌جا ذیل عنوان «کمونیسم» به‌مثابه‌ی حقیقت دموکراسی از آن یاد می‌کنم: زیرا نیستی یا هیچ[1] بیش‌تر واجد خصلتی مشترک و همگانی است تا آن خاک مشترکی که سرنوشت محتوم همه‌ی ما است. هیچ بیش‌تر به‌کار ایجاد هم‌ارزی، و بی‌نظمی و اختلال[2] قطعی هم‌بسته با آن، می‌آید. هیچ بیش از رانه‌ی مرگ[3] [میان آدمیان] مشترک است ــ و مسأله این نیست که سیاست تکنولوژیک دولت، که آشویتس و هیروشیما را ممکن ساخت، نهایتاً به برانگیختن و آزاد کردن رانه‌های این نظم منجر شد، بل بر سر پی بردن به این نکته است که بشری که بار سنگین عمرِ میلیون‌ها ساله‌اش را به دوش می‌کشد، تا همین چند قرن پیش، هنوز راه نابودی خود را در پیش نگرفته بود.

اما این نبود[néant]ی که در نابودی [anéantissement] هست، این هیچ یا نیستی، نیستی‌ای است جوهری و بنیادین[4]: یعنی بیش از آن‌که یک «چیز مشترک»[5] (res publica communis) باشد، «امر مشترک به‌مثابه‌ی چیز، به‌مثابه‌ی شیء‌واره[6]» است (که کالا هم، به یک معنا، خود چیزی جز این نیست). اگر

---

1. rien / nothing 2. entropie / entropy 3. pulsion de mort / death drive

۴. سبک و سیاق جمله‌ی نخست این پاراگراف را بیش‌تر وام‌دار ترجمه‌ی انگلیسی هستم. نانسی نوشته: «این نیستی، نیستی‌ای ذاتی و جوهری است». مترجمانِ انگلیسی، با ربط دادن این نیستی یا عدم [néant] به نابودی [anéantissement] پاراگراف قبل، نوشته‌اند: «این nihil ی که در annihilation هست، ...»

5. chose commune / common thing

6. chosifié / thingified

واقعاً این آن چیزی است که می‌خواهیم، باید بدانیم که چنین خواستی دقیقاً به چه معنا است: نه «خدا مرده است»، بل مرگ بدل به خدای ما می‌شود.

***

دموکراسی یعنی این‌که نه مرگ و نه زندگی ارزشی در خود و از خود ندارند، بلکه ارزش‌شان تنها برآمد وجود همگانی و مشترکی است که خود را در معرض غیاب معنای قطعی و نهایی هم‌چون معنای حقیقی ــ و نامتناهی ــ هستی‌اش قرار می‌دهد[۱].

اگر مردم حاکم باشند، این وظیفه‌ی آن‌ها است که مسئولیت آن چیزی را بر عهده گیرند که باتای از گفتن **حاکمیت هیچ** است[۲] در ذهن داشت [۱۰]. حاکمیت در هیچ شخص خاصی قرار نمی‌گیرد؛ نه شکل یا هیأت به خصوصی دارد، نه مرز و چارچوبی کلی؛ نمی‌توان مجسمه یا بنای یادبودی برای‌اش ساخت. مطلقاً عالی‌ترین است. هیچ چیز برتر و بالاتر از آن نیست. نه خدا، نه ارباب. در این معنا، دموکراسی مساوی آنارشی است. اما آنارشی فرد را به اَعمال، فعالیت‌ها، و مساعی و مبارزات خاصی ملزم می‌کند، به اَشکال یا فرم‌هایی که امکان می‌دهند تا فرد به‌طور جدی از غیاب هرگونه **آرخه** [arkhē][۳]ی مفروض، به‌ودیعه‌نهاده‌شده، یا تحمیلی[۴] دفاع کند. **کراتئین** دموکراتیک، یا قدرت مردم، پیش از هرچیز قدرت عقیم گذاشتن و خنثا کردن آرخه است و بعد قدرت قبول مسئولیت همگانی و فردیِ آن گشایش نامتناهی‌ای که از همین رهگذر آشکار می‌شود.

---

۱. یعنی معنای حقیقی این وجود مشترک همان غیاب معنای غایی و بنیادین است.

2. la souveraineté n'est *rien* / sovereignty is *nothing*

۳. ἀρχή: واژه‌ای است یونانی به معناهای سرآغاز، سرچشمه، اصل بنیادین، ریشه، و نیز حکومت و قانون؛ مشتق از فعل arkhein (αρχειν)، به معناهای آغازکردن و حکومت‌کردن. آرخه، با تلفظ «آرشه» یا «آرشی»، در کلمه‌ی «آنارشی» (غیاب هرگونه آرخه، بنیاد، حکومت، قاعده) حاضر است، و نانسی، به‌منظور اشاره به همین نکته، آن را به صورت archie نوشته است.

4. posée, déposée et imposée / posited, deposited, or imposed

بر عهده گرفتن مسئولیت این گشودگی به معنای ممکن ساختن ثبت متناهی امر نامتناهی است. از این انتخاب تعیین‌کننده ــ که بار دیگر باید تکرار کرد، انتخاب کل یک تمدن است ــ الغای گریزناپذیر هم‌ارزی کلی نتیجه می‌شود، همان هم‌ارزی کلی و فراگیری که بیش‌تر به‌منزله‌ی تداوم امر نامعلوم[1] است و نه ثبت و نقش بستن امر نامتناهی، بی‌تفاوتی است و نه تفاوت ایجابی، رواداری و مدارا است و نه برخورد و مواجهه، خاکستری است و نه در هم شدن رنگ‌ها.

قدم نهادن در وادی این اندیشه خود به معنای عمل کردن است. به معنای درگیری در پراکسیسی است که به موجب آن، چیزی که تولید می‌شود سوژه‌ای دگرگون‌شده است و نه فراورده‌ای شکل‌گرفته، سوژه‌ای نامتناهی است و نه ابژه‌ای متناهی و محدود.

این پراکسیس تنها پراکسیسی است ــ مقدم بر هرگونه اصلاح[2]، آماده‌سازی[3]، و احتیاط و مدیریت ریسک[4] ــ که ممکن است چیزی بیش از اعتراض، چیزی بیش از شورش و عصیان، به همراه داشته باشد، چیزی هم‌چون از جا کندن شالوده‌ی هم‌ارزی کلی و فراگیر، و به پرسش کشیدن نامتناهی بودن دروغین آن.

1. indéfini / indefinite
2. réforme / reform
3. aménagement / reformatting
4. gestion prudentielle / risk management

۱۳

حقیقت

بگذارید بحث‌ها را تلخیص و جمع‌بندی کنیم.

حقیقت دموکراسی به این قرار است: دموکراسی دیگر آن‌طور که در عهد باستان بود شکل یا نظامی سیاسی در میان دیگر انواع نظام‌های سیاسی نیست. دموکراسی اساساً نظام سیاسی نیست، یا به عبارت دیگر، لااقل در وهله‌ی اول نظامی سیاسی به شمار نمی‌رود. به همین دلیل است که در تعریف و تشخیص دقیق آن این‌همه به مشکل بر می‌خوریم، و به همین دلیل هم هست که می‌تواند از درِ هم‌گونی و هم‌سانی با سلطه‌ی محاسبات ناشی از هم‌ارزی فراگیر و تصاحب این هم‌ارزی (که «سرمایه‌داری» نام دارد) درآید.

دموکراسی، در شکل ظهور مدرن‌اش، هدفی ندارد جز تأسیس یا پی‌ریزی دوباره و کامل سیاست. هرکس که بخواهد چیزی را بنا نهد یا پی‌ریزی کند، نخست باید از پی یا شالوده پایین‌تر رود. به باور روسو، دموکراسی انسان را (از نو) خلق می‌کند. دموکراسی مقصد[1] انسان و جهانِ هم‌راهِ او را از نو می‌آفریند. «سیاست» دیگر قادر نیسَت حد و مرز یا مکان این مقصد، یا این

---

۱. destination: در این واژه، پژواکِ destin / destiny به معنای تقدیر و سرنوشت را هم باید شنید.

دستینِرانس [بی‌مقصدی][1] (دریدا)، را تعیین کند. سیاستِ باید امکان دهد تا

---

۱. destinerrance: نوواژه‌ای ساخته‌ی دریدا، مرکب از destinaire به معنای گیرنده یا مخاطب نامه (و نیز مقصد، غایت و تقدیر)، و errance به معنای اشتباه کُردن و هم‌چنین سرگردان و آواره بودن. ضمن این‌که destinairance، هم‌آوا با destinerrance اما با املایی متفاوت، می‌تواند اسم فعل نامه نوشتن، مخاطب قرار دادن، و نشانی نوشتن بر روی نامه باشد. «دستینرانس» دربردارنده‌ی مجموعه‌ای است از معانی هم‌بسته، ردها، و «شباهت‌های خانوادگی» با دیگر درون‌مایه‌های دریدایی، از جمله با مکمل (سوپلمان)، رَد، اجراتحریف (پِروِرفورماتیو)، هیمن، فارماکن، بارآوری یا افشانش (دیسِمیناسیون)، ... و مهم‌تر از همه با تفاوط (دیفرانس). «فهم» این درون‌مایه‌ی شالوده‌شکنانه تنها از رهگذر تأویل شماری از مفاهیم و ردهای هم‌بسته با آن ممکن می‌شود: مقصد گم‌شده، غیاب گیرنده‌ی نامه، نرسیدن (همواره ممکن) نامه به مقصد، تقدیر سرگردانی، خطاب بی‌مخاطب، تصمیم‌ناپذیری و غیرقابل‌محاسبه بودن کنش نوشتن، نامه‌ای که به دست گیرنده نمی‌رسد و مقصد و غایتی جز سرگردانی ندارد، سرگردانی‌ای که این‌چنین خود بدل به غایت و مقصد اصلی می‌شود، و ... . این نوواژه نخستین بار در کتاب ***کارت‌پستال*** دریدا ظاهر شد (هرچند به گفته‌ی جی. هیلیس میلر در کتاب ***برای دریدا***، «هنوز در هزارتوی نوشته‌های دریدا، «رگه‌ی اصلی» یا مکانی را که این اصطلاح برای نخستین بار با توضیحی کامل در آن پدیدار شده باشد پیدا نکرده‌ام، با این حال مفهوم آن، بدون خود واژه، احتمالاً برای اولین بار در جستار «عنصر حقیقت» ('le facteur de la vérité') درباره‌ی لکان ظاهر شد. چه‌بسا این واژه هیچ اصل و منشائی نداشته باشد. چه‌بسا خود این واژه نتیجه یا پیامد دستینرانس باشد، آوارگی از مکانی به مکان دیگر، [سرگردانی و پرسه‌ای بی‌هدف] که معنای‌اش به‌مثابه‌ی آن‌چه که همواره پیشاپیش در جایی دیگر مستقر شده در آن مفروض است»). «دستینرانس» نام دیگری است برای قاعده یا «اصل پستی»: این‌که «یک نامه همواره ممکن است به مقصد نرسد» و این‌که «هرگز نمی‌توان مطمئن بود که گیرنده‌ی نامه پیش از/ پیشِ روی نامه وجود داشته باشد». شاید، با وام گرفتن تعبیر هیلیس میلر، بتوان گفت: دستینرانس نام اصلَ یا قاعده‌ای است که نشان می‌دهد چه‌طور کارت‌پستال، و اساساً هر نوع نامه، «فرستنده، گیرنده، و پیام خود را شالوده‌شکنی می‌کند». بنگرید به:
Jacques Derrida, *The Post Card: from Socrates to Freud and beyond*, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, 1987.

و تکرار این مفهوم در مقاله‌ی درخشان «به عشق لکان» دریدا:
"For the love of Lacan" in Jacques Derrida, *Resistances of Psychoanalysis*, trans. Peggy Kamuf, Pascale-Anne Brault, and Michael Naas, Stanford University Press, 1998, pp. 39-69.
هم‌چنین بنگرید به مقاله‌ی زیبای جی. هیلیس میلر، با عنوان «دستینرانس دریدا»، که خود نمونه‌ای است درخشان از انواع بازی‌های شالوده‌شکنانه؛ «دستینرانس دریدا»: از سویی، مفهوم «دستینرانس» در فلسفه‌ی دریدا، و از سوی دیگر، نام خاص «دریدا» هم‌چون نامه‌ای بی‌مقصد، بدون گیرنده‌ای خاص یا با گیرندگان بی‌شمار، «دریدا» هم‌چون موضوع بارآوری و تفاوط بی‌پایان، «دریدا»ی سرگردان در تصاحب گیرنده‌ها، خوانندگان، تأویل‌ها، چشم‌ها، انتظارها، ... «دریدا» هم‌چون کارت‌پستال. در این مقاله، بحث‌های جذابی پیرامون (نا)مفهوم دستینرانس آمده، بحث‌هایی که هریک به‌نحوی در دستینرانس (بی‌مقصدی، سرگردانی) شریک‌اند: از سرگردانی شبح‌وار و ضروری «بقایای دریدا» ـــ هم نوشته‌ها و هم بقایای جسم مرده‌ی او ـــ و نگرانی خود او از این سرگردانی آینده تا تفاوت برداشت‌های دریدا و لکان از داستان ادگار آلن پو، نامه، نوشتار، و بسیاری نکات ریزنگارانه و جذاب دیگر:
"Derrida's Destinerrance" in Joseph Hillis Miller, *For Derrida*, Fordham University Press, 2009, pp. 28-54.

این مقصد تحقق یابد و در عین حال باید مکان‌های بسیاری را برای آن فراهم آورد و محفوظ نگاه دارد، با این حال سیاست هرگز نمی‌تواند [رسیدن به] این مقصد را تضمین کند.

بدین ترتیب، سیاست دموکراتیک سیاستی است که از هرگونه تصدّر و تصدی [از هرگونه به دست‌گرفتن قدرت و مسئولیت امر مشترک] خودداری می‌کند. سیاست دموکراتیک راهِ هرنوع «الاهیات سیاسی» را، خواه دینی و خواه سکولار، می‌بندد. این‌چنین، سیاست دموکراتیک این نکته را هم‌چون اصلی بنیادین[1] پیش می‌کشد که همه چیز (و از جمله «همه‌چیز» [le tout]) سیاسی نیست. و این‌که همه چیز (یا همه‌چیز) متکثر و متعدد است، تکینه‌ـجمعی است، نقش‌بستن امر نامتناهیِ بالفعل در امواج محدود و متناهی است («هنرها»، «اندیشه‌ها»، «عشق‌ها»، «ژست‌ها»، «شورها و اشتیاق‌ها»، نام تنها بعضی از این امواج و فوران‌ها هستند).

«دموکراسی» عبارت است از:

ـ نخست، نام یک رژیم معنایی که حقیقت‌اش را نمی‌توان ذیل هیچ عامل سامان‌بخشی[2] گنجاند، خواه این عامل مذهبی باشد یا سیاسی، علمی باشد یا زیبایی‌شناختی؛ دموکراسی، به بیانی ناسازه‌وار و تعمداً نیچه‌ای، در واقع آن چیزی است که «انسان» را سراپا هم‌چون مخاطره و بخت «خود او» در نظر می‌آورد، هم‌چون «رقصنده‌ای بر فراز مغاک». این ناسازه نکته‌ی اصلی بحث را به‌خوبی روشن می‌کند: دموکراسی آریستوکراسی‌ای است مساوات‌طلب. این معنای نخست، تنها به شیوه‌ای تصادفی و موقتی، نامی سیاسی می‌گیرد.

ـ در گام بعد، دموکراسی وظیفه‌ی ابداع یک سیاست است، گرچه **نه سیاست معطوف به غایات یا اهدافِ** رقص بر فراز مغاک، بل سیاست

---

1. axiom
2. instance ordonnatrice / ordering agency

معطوف به وسایلی برای گشودن یا گشوده نگاه داشتن فضاهایی جهت به کار انداختن این وسایل. این تمایز میان اهداف و وسایل تمایزی مفروض و مقرر نیست، لااقل نه به اندازه‌ی توزیع «فضاها»ی ممکن. نکته‌ی اصلی یافتن این فضاها است، و ابداع آن‌ها، یا ابداع این‌که چه‌طور حتا ادعای یافتن‌شان را هم مطرح نکنیم. اما، پیش از هرچیز، سیاست را باید جدای از نظام اهداف[1] و در تمایز با آن دید ــ ولو این‌که عدالت اجتماعی آشکارا وسایلی ضروری برای نیل به همه‌ی اهداف ممکن فراهم آورد.

بگذارید یک مثال نسبتاً ساده بزنیم: سلامت. این نکته که معیار سلامت باید (یا می‌تواند) صرفاً طول عمر و یا تعادل فیزیولوژیکی باشد که بر اساس ایده‌آل دوام یا کارکرد تعیین می‌شود، اصلی **مفروض** یا **پیش‌داده** نیست. معنای «سلامت» را نمی‌توان صرفاً در تقابل با «بیماری»، یا به‌طور کلی به‌واسطه‌ی دارویی که برای‌مان تجویز شده و باید مصرف‌اش کنیم، فهمید. دارو، بیماری، و سلامت هریک واجد ارزش‌ها، معناها، و وجوه و قیودی هستند که به انتخاب‌های ژرف و عظیم یک فرهنگ و به «اتوس»ی که بر هرگونه «اخلاق» و هرگونه «سیاست» مقدم است بستگی دارند. سیاست سلامت تنها می‌تواند به انتخاب‌ها و جهت‌گیری‌هایی پاسخ دهد که خود به زحمت قادر به تغییر یا دست بردن در آن‌ها است. (به همین دلیل است که اصطلاح **زیست‌سیاست**[2] مبتنی است بر انبساط[3] نامنظم و بیش از اندازه‌ی معنا یا دلالت «سیاست».)

---

1. ordre des fins / order of ends

2. biopolitique / biopolitics

۳. hipertrophie / hypertrophy: رشد و بزرگ شدن بیش از اندازه‌ی عضو یا بافتی از بدن در نتیجه‌ی بزرگ شدن سلول‌های سازنده‌اش. توجه داشته باشیم که کاربرد اصطلاح تخصصی «هیپرتروفی»، که عمدتاً در حوزه‌ی علم پزشکی تداول دارد، در این‌جا کاملاً عامدانه و حتا کنایی، و به‌منظور نمایش نابسندگی ــ و تقلیل‌گرایی ــ اندیشه‌ی فیلسوفانی چون فوکو، آگامبن، اسپوزیتو و دیگرانی است که فلسفه‌ی سیاسی خود را بر وجوه گوناگون «زیست‌سیاست» یا تأویل‌هایی هرچند متفاوت از آن استوار کرده‌اند.

یک شکل «سلامت»، در واقع، چیزی نیست جز یک شکل اندیشه، یک شکلِ فهم و ازآنِ‌خودسازی وجود؛ پذیرفتن مخاطره‌ی تبیین مفهوم سلامت به شیوه‌ای که آشکارا باستانی و مبالغه‌آمیز می‌نماید، در واقع نه سیاست، که نوعی متافیزیک است.

این مبالغه ارزش آن را دارد که قدری بیش‌تر مورد دقت و توجه قرار گیرد: دموکراسی در درجه‌ی اول یک متافیزیک است و تنها در وهله‌ی دوم نوعی سیاست. با این حال، دومی بر شالوده‌ی اولی استوار نیست. برعکس، سیاست دقیقاً شرط اعمال و کاربرد عملی است. اگر در وهله‌ی اول، هستیِ با-هم-بودن-در-جهان‌مان[1] را مد نظر قرار دهیم، خواهیم دید که کدام سیاست به این اندیشه مجال بروز و ظهور می‌دهد. شکی نیست که همواره می‌توان در معنا یا دلالت یک واژه اغراق کرد، می‌توان «سیاست» را معادل و مترادف «متافیزیک» گرفت[2]: اما در این صورت، تمایزی که اصل و مبنای‌اش باید هم‌ذات[3] دموکراسی باشد از دست می‌رود یا به‌شدت مبهم و مشوب می‌شود. این اِصل وظیفه‌ی تصدی بر غایات و اهداف آدمی، رسالت دربرگیری وجود مشترک و فردی، را از نظام دولت سلب می‌کند — بی آن‌که به کارکردها یا وظایف دولت خللی وارد کند.

---

1. l'être de notre être-ensemble-au-monde / the being of being together in the world

۲. اگرچه در این‌جا نامی از آگامبن به میان نیامده، تشخیص استلزامات بحث جنجالی او در پروژه‌ی *هوموساکر* و نقد نانسی به آن دشوار نیست.

3. consubstantiel / consubstantial

معناهای دموکراسی

معناهای دموکراسی

هرقدر نوع خاصی از باور دموکراتیک بیش‌تر مورد اقبال قرار می‌گیرد، ما هم بیش‌تر و بیش‌تر درباره‌ی تزلزل و شکنندگی دموکراسی از خودمان می‌پرسیم. وقتی در هر گفتمانی یک نکته بدیهی فرض می‌شود و آن این‌که «دموکراسی» تنها رژیم سیاسی مورد قبول انسانی است که به بلوغ رسیده، رهایی یافته، و هدف و غایت دیگری جز خود ندارد، آن‌گاه خود ایده‌ی دموکراسی درخشندگی‌اش را از دست می‌دهد، تیره و کم‌فروغ می‌شود، و عاقبت گیج و حیران رهای‌مان می‌کند.

نخست باید درک کنیم که ظهور انواع امکان‌های «توتالیتر»ی که طی قرن گذشته تجربه شدند، در درجه‌ی اول، نتیجه‌ی همین تیرگی و ناروشنی‌ای بود که کل پهنه‌ی اروپا را در نوردید. برخلاف کسانی که در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ می‌توانستند به ضرورت بازشکل‌دهی رادیکال امر عمومی و امر مشترک [la chose oublique et commune] باور داشته باشند، ما دیگر نمی‌توانیم از دام‌ها یا هیولاهای پنهان در پس تمامی این سردرگمی‌ها و دشواری‌های مربوط به دموکراسیِ غافل شویم.

از این‌رو، صرف «دموکرات» بودن بدون پرسش از معنای دموکراسی

ناممکن است، زیرا معنای این اصطلاح به‌طور بی‌وقفه، تقریباً در هر گام، و عملاً هرگاه به آن متوسل می‌شویم، دشواری‌هایی پدید می‌آورد. کوتاهی در تشخیص این دشواری‌ها ــ که در گفتمان سیاسی خیلی شایع است ــ همان‌قدر خطرناک است که طرد و انکار دموکراسی: این امر ما را از اندیشیدن باز می‌دارد و این‌چنین همان دام‌ها و هیولاها یا حتا مخمصه‌ها و هیولاهایی دیگر را در دل خود پنهان می‌کند.

در این‌جا از بحثی کوتاه یا پیش‌نویسی اجمالی فراتر خواهم رفت، تا دلالت یا معنای ممکن «دموکراسی» را به پرسش بکشم.

این واژه قبل از هرچیز می‌تواند بیان‌گر اعمال قدرت سیاسی توسط مردم باشد. از این حیث، خود «مردم» را می‌توان به دو معنای مختلف فهمید. واژه‌ی «مردم» می‌تواند دال بر کلیتی اجتماعی[1] باشد که دست‌کم از یک بخش دیگر آن جامعه متمایز است، بخشی که «مردم» زیردست آن است و تحت سیطره و حکم‌رانی‌اش به‌سر می‌برد. در این معنا، دموکراسی نه یک رژیم [سیاسی]، که شورش یا طغیانی است علیه رژیم (یا دست‌کم، علیه حکومت). عصیانِ فقر است، خروشِ آن چیزی است که در ذهن‌ها و بدن‌ها تحمل‌ناپذیر شده، طغیانِ گرسنگی و ترس است. این‌چنین، اتباع از سوژه‌هایی منفعل به سوژه‌هایی فعال بدل می‌شوند. مشروعیت قیام مشروعیتی است مطلق و بی‌قیدوشرط. بااین‌حال، این مشروعیت صرفاً محدود به قیام یا شورش است و برای تأسیس رژیمی سیاسی کافی نیست. در جریان قیام، دموکرات‌ها حضور دارند اما دموکراسی نه. قیام تنها در جریان عمل قیام، در خلال فعلیت یافتن‌اش، وجود دارد، در زمان‌ها و مکان‌های خودش. تصادفی نیست که ایده‌ی «انقلاب مداوم» توانست به آن چیزی شکل دهد که می‌توان به‌عنوان نقطه‌ی پایان خواست نامحدود[2] در تجربه‌ی سیاسی مدرن از آن یاد کرد. سوژه‌ی قیام دو چیز را در

1. social whole
2. infinite demand

آن واحد با خود به هم‌راه می‌آورد: در لحظه و به‌طور بی‌واسطه، نوعی والامنشی مطلق، ذاتی، جدایی‌ناپذیر، و غیر قابل تفکیک را پیش می‌کشد، ارزشی که با چیزی جز خودش قابل قیاس نیست؛ و با گذر زمان، مآلاً همان ارزش مطلق را هم‌چون گشایشی نامحدود و نامتناهی به ارمغان می‌آورد که هیچ کیفیت، قانون، نهاد یا حتا هویتی هرگز قادر به فروبستن‌اش نیست. بدین ترتیب، سیاست دموکراتیک سیاستِ بازگشت دوره‌ای به شکست و شکاف برداشتن [brèche] قیام است. سیاست دموکراتیک تنها به‌طور پراکنده و بسته به موقعیت می‌تواند تعیین‌کننده‌ی شرایط و سوژه‌ای باشد که این شکاف را بر می‌گشایند.

در مقابل، «مردم» هم‌چنین می‌تواند به‌معنای کل [le tout] و، به عبارتی، هم‌چون بدن واقعیت اجتماعی باشد. این‌جا، ما در عوضِ اندیشه‌ای افتراقی و تفاوت‌بنیاد [دیفرانسیل]، اندیشه‌ای جامع و یک‌پارچه [انتگرال] داریم. بنابراین، حاکمیت سیاسی مردم، پیش از هرچیز، به معنای خودقوام‌بخشی[1] مردم به‌مثابه‌ی مردم [یا ملت] است. این خودقوام‌بخشی آشکارا بر هر قوام یا نظام سیاسی‌ای مقدم است، چراکه مردم نه قوام‌یافته و شکل‌گرفته، بل قوام‌بخش و شکل‌دهنده است. در این‌جا، سوژه‌ـمردم[2] نه فقط در مقام یک کنش‌گر یا در مقام یک قدرت، بل در درجه‌ی نخست به‌مثابه‌ی یک جوهر[3] مورد تأکید قرار می‌گیرد: به‌مثابه‌ی واقعیتی که وجود و حرکت‌اش تنها از خودش ناشی می‌شود. تاریخ اندیشه‌ی مدرن دو چیز را نشان می‌دهد: یا ناممکن بودن ایجاد سیاستی که در حکم ایجاد و شکل‌گیری مردم به دست خود[4] باشد (دموکراسی «مستقیم»، پیش‌فرضِ نامتناهیِ ارگانیک بودن[5] و خواستی مشترک: همان چیزی که روسو ادعا می‌کند تنها مناسب خدایان

1. self-constitution

2. subject-people

3. substance

۴. self-engendering: خود ـ ایجادگری.

5. organicity

است)، یا حل مسأله‌ی دموکراسی از طریق زوال و فروپاشی کل سپهر سیاسی به‌مثابه‌ی سپهری خاص و متمایز در میان سپهرهای دیگر، که در یک وجود اجتماعی کلی و خود ـ تولیدگر محو می‌شود (مارکس).

هنگامی‌که این فرضیه‌ی نخست در همه‌ی جوانب‌اش ملحوظ شود، که ظاهراً تاریخ‌مان هم همین کار را کرده است، دو حالت یا وجه ممکن از آن‌چه که می‌توان حیث منفی سیاست [politique en négativité] نامید آشکار می‌شوند: یا سیاست دوره‌ای و پراکنده‌ی مبتنی بر آن اَشکال خاص و یکه‌ی «شکاف»، که در عین حال مستلزم امتناع از مشارکت در نهادهای دموکراتیک (پارلمانی یا جمهوری‌خواهانه) است ـــ یا فهمی از دموکراسی که بر ناممکن بودن تجسم بخشیدن به گوهر دموکراسی و بازنمایی شکل یا هیأت آن، در کنار ضرورت حفظ این عدم امکان «به شیوه‌ای دموکراتیک»، تأکید دارد. در هر دو مورد، سیاست ماهیتاً از خلال نوعی عقب‌نشینی [retrait] توضیح داده شده است، به این معنا که امر سیاسی، به‌مثابه‌ی اتحاد ادغام‌کننده و دربرگیرنده‌ی طبیعت و تقدیر، یا پروژه و هویتِ، یک «مردم» [یا ملت]، همواره باید در حال عقب‌نشینی و پس‌رفت از خودش بماند، باید نمایه‌ی منفی حضوری باشد که همواره دور و در فاصله است. این الگوی الاهیات منفی است، و در واقع، مسأله در این‌جا صرفاً بر سر سیاست به‌مثابه‌ی امر هستی‌شناختی ـ الاهیاتی ـ سیاسی[1] (یا به‌مثابه‌ی امر «الاهیاتی ـ سیاسی»[2]) است که نشانه‌اش باژگونه شده است. (در نتیجه مسأله را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: آیا انقلاب‌ها کاری جز باژگونه‌سازی نشانه‌ی فرارَوی و استعلای الاهیاتی ـ سیاسی انجام داده‌اند؟)

اما «دموکراسی» می‌تواند در عین دلالت بر امر آشکارا سیاسی، بر «جامعه‌ی مدنی» یا «هم‌بستگی اجتماعی» هم دلالت کند، البته از چشم‌انداز

1. onto-theo-political
2. theologico-political

یک **اتوس** یا احساسی دموکراتیک، یعنی در چارچوب ایده‌ی نظام‌بخشی که شعار «آزادی، برابری، برادری» نماد آن است، گو این‌که خود این شعار نیازمند تأویل است. از این منظر، دموکراسی در حکم توصیف و/ یا ارزش‌گذاری هستی مشترک و همگانی‌ای است که بر پایه‌ی بازشناسی دوجانبه و متقابل هم‌نوعان [semblables] و نیز بر پایه‌ی استقلال هر گروهی که در آن این بازشناسی مشترک [در میان اعضا] وجود داشته باشد بنا شده است. الگوی چنین گروهی در قالب آن چیزی توضیح داده شده است که «کمون» (توکویل) یا «کمونته» (مارکس) خوانده می‌شود. بدین‌ترتیب، دو راه برای اندیشیدن به کمون (کمونته) وجود دارد.

راه اول (که به‌زعم توکویل بیش‌تر آمریکایی است) اندیشه‌ای است که می‌گوید کمون هنوز در قلمروی امر سیاسی جای ندارد: ماقبل [و فراتر از] دولت است و می‌تواند بدون دولت یا زیر لوای آن به حیات‌اش ادامه دهد؛ آزادی کمون بیش‌تر از جنس مجوز و حق انتخاب [franchise] است تا آزادی‌ای خودبنیاد. محدود و محلی است، و به خودی خود دربردارنده‌ی قدرت نیست. کمون نوعی درون‌بودگی[1] است، و فضای بیرون آن به همان اندازه به کمونی دیگر تعلق دارد که به خود دولت. در نتیجه، دولت بیش از آن‌که در مقام مرجع یا کارگزار دربرگیرندگی[2] و تعیین هویت ظاهر شود، به‌عنوان مرجع یا کارگزاری مطلقاً جدا و متمایز جلوه‌گر می‌شود که مسئول سپهری دیگر است (قدرتی سلطنتی یا فدرال).

راه دوم (که عمدتاً اروپایی است و دربردارنده‌ی طیف متنوعی از نظام‌ها و اَشکال سوسیالیستی یا فاشیستی) مبتنی بر تفکری است که بر اساس آن کمونته [یا اجتماع] جای منفیتی را که در بالا توضیح‌اش آمد می‌گیرد.

---

1. interiority
2. subsumption

درون‌بودگی یا سوبژکتیویته‌ی کمونته نقش دربرگیرندگی و تعیین هویتی را که دولت متولی‌اش بود به عهده می‌گیرد، همان دولتی که به محو کردن و تعالی بخشیدن خودش درون کمونته گرایش دارد. نتیجتاً امر هستی‌شناختی ـ الاهیاتی ـ سیاسی از نو ساخته و احیا می‌شود، گرچه در قالبی درون‌ماندگار[1] و نه استعلایی.

در نتیجه به نظر می‌رسد که پرسش دموکراسی را می‌توان به قرار زیر تلخیص و جمع‌بندی کرد: آیا این واژه در نهایت مستلزم بازپیکربندی[2] امر الاهیاتی ـ سیاسی از طریق استحاله و تغییر ماهیتی استعلایی ـ منفی یا درون‌ماندگار ـ ایجابی است، یا آیا این واژه بر گسستی راستین از امر الاهیاتی ـ سیاسی دلالت دارد؟ (مشاهده‌ی رئوس کلی بحث «سکولاریسم» میان کارل اشمیت و هانس بلومنبرگ در این‌جا چندان دشوار نیست. در کل این بحثی است بر سر ماهیت یا معنای مدرنیته.)

اگر آن‌طور که من فکر می‌کنم مسأله در اصل بر سر گسست باشد، آن‌گاه باید این را هم مشخص کرد که چرا و به چه نحو این گسست کامل نشده است. در واقع، نه فقط فهم «اروپایی» از دموکراسی اغلب بار نوعی الاهیات سیاسی (خواه ایجابی خواه سلبی و منفی) را بر دوش می‌کشد، بلکه رویکرد «آمریکایی» هم از یک سو نیروهای نابرابری و بی‌عدالتی را آزاد می‌کند، نیروهایی که دیگر به‌واسطه‌ی قاعده یا ضابطه‌ی «درونیِ» «مردم» تعدیل و تلطیف نمی‌شوند، و از سوی دیگر به اَشکال مختلف گوشه‌گیری و جامعه‌گریزی می‌انجامد که هریک در خود عقیم‌اند و، با اَشکال دیگر، ناسازگار و مانعة‌الجمع. در نتیجه، دست‌کم یک معنای «دموکراسی» (یا هر اسمی که روی‌اش می‌گذارید) باقی می‌ماند که هنوز توضیح داده نشده است.

---

1. immanent
2. reconfiguration

(عناوین «اروپایی» و «آمریکایی» در این‌جا صرفاً اشاراتی رسمی و صوری هستند: مشخصات واقعی دموکراسی در عمل و تقریباً در همه‌جا شکل می‌گیرند. با این حال، چندان هم ساده‌لوحانه نیست که فکر کنیم اروپا به‌رغم همه‌ی کمبودها و کاستی‌های‌اش می‌تواند جایگاهی برای آزمودن معنایی حقیقتاً تازه از «دموکراسی» باشد.)

بنابراین، وظیفه‌ای که آشکارا پیش روی‌مان قرار دارد نه ویران‌گری و براندازی دموکراسی است و نه کامل کردن و بهبود بخشیدن بی‌پایان آن: وظیفه‌ی ما، قبل از هرچیز، تصمیم‌گیری درباب همان «گسست»ای است که پیش‌تر از آن یاد کردیم، و در نتیجه تصمیم‌گیری‌ای است درباره‌ی «مدرنیته» (یا، به‌اصطلاح، «پست‌مدرنیته»). این تصمیم خود مستلزم تصمیمی است درباره‌ی ماهیت، معناها، و جایگاه سیاست. آیا سیاست را هم‌چنان باید زیر لوای امر الاهیاتی-سیاسی (یا زیر سایه‌ی آن‌چه که امروزه صرفاً تحت عنوان «امر سیاسی» از آن یاد می‌شود) فهمید؟ یا باید آن را از منظر **اِعراض و عقب‌نشینی** [retrait] ذاتی این امر «سیاسی» (پدیده‌ای گوهری، بنیادی، و دربرگیرنده‌ی هرگونه با هم بودن و هستی مشترک) درک کرد؟ این عقب‌نشینی نه تقاعد یا بازنشستن [retraite]، بل ردیابی و پی‌گیری هر آن چیزی است که به هستی مشترک (با هم بودن، با-[دیگری-] هستن) مربوط می‌شود. یعنی مسأله به‌طور خاص این است که سپهر سیاسی نباید از سپهر «مشترک» و همگانی‌ای که نه قادر به در برگرفتن کامل و مطلق آن است و نه می‌تواند از بالا بر آن فرمان براند، جدا باشد. سیاست به هیچ وجه مسئول هویت و تقدیر امر مشترک نیست، بلکه صرفاً مسئول برقراری عدالت است — ولو این‌که مسئولیتی بی‌پایان و نامتناهی باشد (در نتیجه، سیاست با قدرت سروکار دارد). امر مشترک اما وجود را به میان می‌آورد (و از این رو، با معنا سروکار دارد). مسأله‌ی اصلی در این‌جا بر سر شکاف و جدایی میان معنا و قدرت

است. مسلماً هیچ‌یک نافی و ناقض دیگری نیست، اما هیچ‌کدام جای دیگری را هم نمی‌گیرد. (این امر مشروعیت قیام یا شورش را زیر سؤال نمی‌برد، اما بی‌شک افق نهایی آن را تغییر می‌دهد.) امر الاهیاتی‌ـسیاسی قدرت و معنا، و عدالت و وجود، را توأمان ذیل خود می‌گنجاند؛ و امر مشترک را در امر سیاسی جذب و مستحیل می‌سازد (یا برعکس). دست‌آخر، دیگر کسی نمی‌داند معنای «مشترک» یا «سیاسی» چیست. جنبه‌ی بغرنج و گیج‌کننده‌ی «دموکراسی» هم همین است. در نتیجه، مسأله بر سر فهم شکاف و فاصله‌ی بین امر مشترک یا همگانی و امر سیاسی است: ما دقیقاً همان‌طور که به یکی از این دو تعلق داریم به دیگری تعلق نداریم، و «همه‌چیز» هم «سیاسی» نیست. «همه‌چیز» مشترک یا همگانی هم نیست، زیرا امر «مشترک» نه یک چیز است نه یک همه‌چیز یا یک کل [un tout]. میان قدرت و معنا، نزدیکی و فاصله است؛ در آن واحد، یک رابطه‌ی قدرت هست و یک رابطه‌ی معنا ... چه‌بسا این شکلی یکسر تازه از رابطه‌ی انسان با خودش باشد، آن‌جا که انسان دیگر «غایت خودش» نیست (اگر واقعاً این شالوده‌ی دموکراسی باشد) مگر آن‌که بتواند از خودش فاصله بگیرد تا فراتر رود و به فراسوی خویش گذر کند.

آیا همه‌چیز سیاسی است؟

آیا همه‌چیز سیاسی است؟

(یک یادداشت ساده)

عبارتی بر فراز افق اندیشه‌ی ما شناور است، عبارتی که می‌گوید **همه‌چیز سیاسی است**. این عبارت را می‌توان از راه‌های بی‌شماری بیان یا درک کرد: یا از منظری توزیعی[1] (که در آن اجزا یا عناصر مختلفِ وجود مشترک، هر یک به نحوی از رکن یا عنصر به‌اصطلاح «سیاسی»ای ناشی می‌شوند که خود در گام بعد در جایگاه انحصاری اشاعه و انتشار[2] یا تراگذری[3] قرار می‌گیرد)، یا در شکل تسلط و سیطره (که بر اساس آن، در وهله‌ی نخست و در وهله‌ی نهایی، این سپهرِ «سیاسی» است که فعالیت باقی سپهرها را تعیین یا اداره می‌کند)، و یا دست آخر، از چشم‌انداز یک‌پارچگی و ادغام یا انضمام[4] (که بر اساس آن، جوهر وجود کلاً و ذاتاً سیاسی است). در هریک از این موارد، لحن و شیوه‌ی بیان یا تلقی می‌تواند معذب، حاکی از تسلیم، تأییدآمیز، و یا اعتراض‌آمیز باشد.

اما این عبارت، پیش از آن‌که به‌سادگی و به‌شکلی مبهم بر فراز افق «شناور» باشد، اصل بنیادینِ تفسیری مطلقاً مدرن بود. بی‌شک، این اصلَ

---

1. distributive
2. diffusion
3. transversality

۴. یعنی، از این چشم‌انداز، امر سیاسی دربرگیرنده، منضم‌کننده، و یک‌پارچه‌کننده‌ی (integrative) کل ساحت‌های وجود انسان است، یا وجود را در کلیت‌اش از آن خود و از جنس خود می‌کند (assume).

بنیادین خود آن افق را طی دوره‌ای بسیار طولانی تعیین کرد و تحکیم بخشید ــ احتمالاً از ۱۷۸۹ تا زمانه‌ی خود ما، گرچه ما خودمان نمی‌توانیم بفهمیم آیا «زمانه‌ی خود ما» هم‌چنان محدود به این افق هست یا نه. (با این حال، عبارت یادشده نه فقط نظر یا شعار اَشکال مختلف فاشیسم، بلکه هم‌چنین شعار انواع گوناگون کمونیسم هم بود: به‌رغم تفاوت‌های فراوان‌شان، شکی نیست که این شعار در واقع نقطه‌ی تلاقی این نظام‌ها هم بود.)

برای این‌که در این یادداشت کوتاه خیلی هم روی شرایط و دوران پیشامدرن معطل نشویم، بگذارید به ذکر همین نکته بسنده کنیم که: سیاست در عهد باستان به‌هیچ‌رو «فراگیر و تمامیت‌ساز» نبود، زیرا قدما، که بی‌شک سیاست را اختراع کردند، آن را صرفاً در بستر و بر زمینه‌ی شهر «مردمان آزاد» می‌فهمیدند، یعنی در بستر شهری که ذاتاً تفاوت‌بنیاد بود و نه «تمامیت‌ساز». صرف مسأله‌ی برده‌داری، به‌هم‌راه نتایج و پیامدهای اقتصادی‌اش، ما را از فهمِ، برای مثال، جایگاه «ساختمانی»[1] سیاست در اندیشه‌ی ارسطو و نسبت‌اش با طرز فکری چون «همه‌چیز سیاسی است» باز می‌دارد. در این فضای سیاسی، زندگی انسان آزاد در پولیس اهدافی جز اهداف و غایات نظام سیاسی را پی می‌گیرد (برای مثال، bios theoretikos، فراغت زندگی اندیش‌مندانه)، به همین ترتیب، پولیس هم بر شالوده‌ی بنیان‌هایی فرو-سیاسی[2] استوار است (نظام برده‌داری و تداوم و بقای آن در وهله‌ی اول بر مبنای واحدهای خانوادگی ممکن شد). سیاست دولت-ملت‌های حاکم هم به نوبه‌ی خود بر اساس رابطه‌ای با تقدیر یا غایت مشترک همگان و یکایک افراد استقرار یافت که همواره سیاست را نادیده می‌گیرد و به نحوی از آن فراتر می‌رود (غایتی مذهبی یا نمادین) ــ گرچه، از جهتی دیگر، همین

---

1. architectonic
2. infra-political

حاکمیت به نوعی «سیاست تمامیت» [la politique en totalité] انجامید که نهایتاً تبدیل به سیاست دولت ـ ملت‌های مدرن شد.



اگر امروزه بعضاً گفته می‌شود که سیاست از سوی اقتصاد مهار و به حاشیه رانده شده، این امر پیامد سردرگمی‌ای عمدی و حساب‌شده است: آن‌چه «اقتصاد»[1] خوانده می‌شود در واقع چیزی نیست جز همان که سابقاً «اقتصاد سیاسی»[2] نامیده می‌شد، یعنی اداره یا تدبیر معاش، سعادت، و بهروزی، اما نه در سطح خانواده که نسبتاً خودکفا است (oikos، خانه)، بل در مقیاس دولت ـ شهر (polis). «اقتصاد سیاسی» چیزی نبود جز فهم **پولیس** در معنای **اویکوس** [oikos]: به‌مثابه‌ی واقعیتی جمعی[3] یا اشتراکی[4] که در ظاهر به نظامی طبیعی تعلق دارد (خویشاوندی، تولید مثل، و ارث و میراث: زمین، اموال و دارایی‌های منقول، بردگان). نتیجه‌ی منطقی این امر آن بود که اگر **اویکو ـ نومیا** [oiko-nomia: تدبیر منزل، تمشیت معاش، و رتق‌وفتق امور خانه] بنا بود در مقیاس **پولیس** درک شود، این تغییر مبنا یا انتقال سطح نمی‌توانست صرفاً از حیث ابعاد و بزرگی باشد؛ بل مستلزم این هم بود که **پولیتیا** [politeia]، یعنی شناختی از امور جاری دولت ـ شهر، می‌بایست مجدداً و این بار در معنای **اویکو ـ نومیا** تأویل می‌شد. اما **اویکو ـ نومیا**، در عین حال، دیگر نه فقط در معنای تدبیر معاش، سعادت، و رفاه (یا «زندگی خوب»)، بلکه در معنای تولید و بازتولید ثروت («بیش‌تر داشتن») تعبیر می‌شد.

در نهایت، مسأله همواره بر سر شیوه‌ی تأویل گرد هم آمدن و گروه شدن انسان‌ها است. گردهم‌آیی انسان‌ها عموماً در معنای یک «کل سیاسی» فهمیده می‌شود، اما تنها تا آن‌جا که امر «سیاسی» خود در قالب یک کل،

1. economy
2. political economy
3. collective
4. communitarian

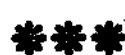
تمامیت، یا امر جامع و فراگیر مجسم شود. و در واقع این همان اتفاقی بود که در مقیاسی عظیم رخ داد وقتی امر «سیاسی» به‌مثابه‌ی فراگیری و جهانی‌بودن[1] **اویکوس** تجسم یافت: به بیان دقیق‌تر، به‌مثابه‌ی جهانی‌بودنی **زیست‌بوم‌بنیاد** [oiko-logical]، هم‌چون تجمیع یا ملازمت و هم‌آیندی منابع طبیعی اعضای این **اویکوس**. این وضعیت در ابتدا «فیزیوکراسی» (به معنای لغوی «طبیعت‌سالاری»، «حکومت طبیعت») نام گرفت.

در عین حال، سرشت «طبیعی» اعضای این **اویکوس** سیاسی باید تعیین می‌شد: این کار به‌واسطه‌ی تأسیس یا برپایی دولت ـ شهر، اما نه بر شالوده‌ی نظامی که مستقل از **اویکوس**‌ها و مافوق آن‌ها بود (یعنی این **اویکوس**‌ها را ایجاد یا متحد می‌کرد، در حالی‌که خودش جوهر یا ذاتی متفاوت با آن‌ها داشت)، بلکه، از قرار معلوم، بر پایه‌ی نوعی «زیست‌بوم» [oikology] بنیادین به انجام رسید، یعنی بر پایه‌ی خویشاوندی و آشنایی آغازینی میان ابنای بشر و میان ایشان با طبیعت. در نتیجه، تأسیس یا ایجاد یک «بدنه‌ی اجتماعی»[2] یا «جامعه‌ی مدنی»[3] (در معنای اولیه و دقیق این اصطلاح: جامعه‌ای سیاسی یا جامعه‌ای متشکل از شهروندان) در اصل، به‌طور ایده‌آل و از اساس با تأسیس یا شکل‌گیری خود بشریت یکسان انگاشته شد. بنابراین، بشریت تقدیر یا غایت دیگری نداشت جز خودآفرینی یا خود ـ تولیدگری خودش به‌مثابه‌ی طبیعت ثانوی یا به‌مثابه‌ی طبیعتی کاملاً انسانی‌شده (با فرض این‌که چنین مفهومی تناقض‌آمیز نباشد، هرچند بدون شک مسأله‌ی اصلی هم همین‌جا است ...).

بنا به این منطق، «همه‌چیز سیاسی است» از همان آغاز پیش‌فرض گرفته

1. globality
2. social body
3. civil society

شده، و در گام بعد چنین نتیجه‌گیری می‌شود که خود «سیاست»، به‌مثابه‌ی نظام مفارق و جداگانه‌ی نهاد، دانش، یا هنری خاص، تنها باید به سرکوب یا کتمان جدایی‌اش بپردازد تا بتواند تمامیت طبیعی‌ای را که در اصل نماد و بیان‌گر آن است تحقق بخشد. از این لحاظ، در تحلیل نهایی هیچ تفاوتی بین «همه‌چیز سیاسی است» و «همه‌چیز اقتصادی است» وجود ندارد. چنین است که دموکراسی و بازار می‌توانند مسیری مشترک را در روندی که امروزه با عنوان «جهانی‌شدن»[1] شناخته می‌شود پی بگیرند. در نتیجه، «همه‌چیز سیاسی است» به معنی تأیید این نکته هم هست که نوعی خودکفایی یا خودبسندگی «انسان» در مقام تولیدکننده‌ی طبیعت خودش و، از این رهگذر، در مقام تولیدکننده‌ی طبیعت در کل، وجود دارد. امروزه، تعریف مبهم یا غلط این خودبسندگی و این خود ـ تولیدگری هم‌چنان بر تصورات و تعاریف موجود از «سیاست» چه از «راست» و چه از «چپ» حاکم است، دست‌کم بر همه‌ی آن تصوراتی که خود را زیر بیرق یک «پروژه»ی سیاسی جهانی معرفی می‌کنند، خواه «در حمایت از دولت» خواه «علیه دولت»، خواه «مبتنی بر اجماع و هم‌رأیی» و خواه «انقلابی». (هم‌چنین، مدل سست و کم‌مایه‌ای از سیاست وجود دارد که بر اساس آن سیاست صرفاً به‌عنوان تعدیل‌کننده‌ی نابرابری‌ها و مهارکننده‌ی تنش‌ها عمل می‌کند: اما انگیزه‌ی پشت این خرده‌کاری‌ها و تعمیرات جزئیِ «سوسیال ـ دموکراتیک»، که از قضا بعضاً قابل‌احترام هم هست ــ اما اغلب مملو از انواع سازش‌کاری است ــ هیچ‌گاه تغییری نکرده و نمی‌کند.)



بنابراین، تنها پرسشی که در نتیجه‌ی آن‌چه امروزه «بحران»، «به محاق رفتن»

1. globalization

یا «تعطیل» سیاست خوانده می‌شود پیش روی‌مان قرار می‌گیرد، نهایتاً پرسش از خودبسندگی انسان و/ یا طبیعتی است که درون او است یا توسط او به وجود می‌آید. و دقیقاً همین خودبسندگی است که در زمانه‌ی ما تناقض و عدم انسجام درونی‌اش روز به روز آشکارتر می‌شود. زیرا جهانی‌شدن — یا زیست‌بوم‌سازی [oiko-logizaion] پولیس — به‌شیوه‌ای مدام شدیدتر یا خشن‌تر از گذشته، **غیرطبیعی‌بودن** روند خود را برملا می‌کند (اما، هم‌زمان، غیرطبیعی‌بودنِ خودِ این به‌اصطلاح «طبیعت» را هم فاش می‌سازد: ما هرگز تا این اندازه منقاد نظام **متا-فوزیس** [meta-phusis] نبوده‌ایم).

این «انسان»ی که خود را به‌واسطه‌ی «امر اقتصادی-سیاسی[1] تام» آزاد ساخته، «انسان»ی که بازار اجتماعی[2]اش توأمان و به‌طور متقارن، هم نمایان‌گر «حقوق» جهان‌شمول است و هم شاهد افزایش جهانی بی‌عدالتی‌ها، اجحاف‌ها، و استثمارها، معلوم می‌شود چندان هم «ازخودبیگانه» نیست (به شرطی که «ازخودبیگانگی» در قیاس با مفهوم «از آن خویش»[3] فهمیده شود)، بلکه بیش‌تر فاقد هویت، ویژگی، هدف، و معیار و میزان است. انسان امروزه، قبل از هرچیز، شاهد نوعی فقدان هستی [manque à être] است. از یک سو، انسان‌هایی که مورد بهره‌کشی و استثمار قرار گرفته‌اند، «نادارها»یی که زندگی‌شان به زنده ماندن و ادامه‌ی حیات محض تقلیل یافته، از وجود داشتن و زندگی‌کردن منع می‌شوند (در واقع، این بیش‌تر نوعی **ممانعت** است تا فقدان)، در حالی‌که، از سوی دیگر، «داراها» هردم عمیق‌تر — و فارغ از هرگونه ترحم — به این نکته پی می‌برند که نه رفاه و خوش‌بختی آن‌ها

---

۱. eco-political: پژواک oikos یونانی، و تمام استلزامات «اویکو-نومیک» شدن «پولیس»، را باید در جزء اول این کلمه شنید.

2. social market

۳. proper: خودینه، خویش‌مند.

و نه فلاکت و رنج آن دیگران، هیچ‌گونه انسان-بودن [l'être-homme] یا جهان-بودنی [l'être-monde] به بار نمی‌آورد.

اما شکی نیست که این «فقدان» — و این تازه‌ترین درس است، درسی که هنوز چندان قابل شنیدن نیست، هنوز انگار آن را نشنیده‌ایم — در عین حال نابسندگی منطق ساده‌ی فقدان را آشکار می‌کند: چنین منطقی، مانند منطق ازخودبیگانگی، نوعی کفایت یا «کمال»[1] را به‌مثابه‌ی **غایت و فرجام** [terminus a quo / terminus ad quem] پیش‌فرض می‌گیرد. اما اگر **غایتی** — آغاز یا پایانی — درکار نیست، این نتیجه‌ی منطق تناقض‌آمیزِ ناتمامی تام[2] یا تناهی نامتناهی[3] است. از این‌جا معلوم می‌شود که این منطق به «انسان» شکل می‌دهد و هم‌راه با او (و به‌واسطه‌ی او) به «طبیعت» و البته به «تاریخ». در نتیجه، چه‌بسا ابداع **پولیتیا**، اگر در پرتو این تناقض بدان بنگریم، خود هم‌چون آشکارسازی چنین منطقی نمایان شود. انسان دارای **لوگوس** [logos: زبان/عقل]، که به معنی دقیق کلمه zōon politikon [حیوان سیاسی] است، موجودی است که معیار و مقیاس‌اش قیاس‌ناپذیر است و از-آن-خود-نشدنی[4]. در این بین، پولیس در آن واحد هم‌چون یک مقیاس یا معیار مشترکِ مفروض و داده‌شده، یا به‌مثابه‌ی به-خود-بخشیدن[5] معیاری مشترک، و **هم‌چنین** به‌مثابه‌ی بی‌ثباتی نامحدود و بازسازی و تصحیح دائمِ مقیاس امر قیاس‌ناپذیر جلوه‌گر شد (ولو نادر و با بروزاتی پراکنده و گاه‌به‌گاه). (بدین ترتیب، شاخص «معیار مشترک» باید هم‌زمان به دو معنا درک شود، هم در معنایی تراگذر[6]: که بنا به آن مقیاس یا معیار هم‌چون علقه

---

1. plenitude
2. complete incompletion
3. infinite finitude
۴. inappropriable: یعنی مقیاس، حد، یا معیارش همواره از جایی دیگر، از بیرون، به او افزوده می‌شود، و هیچ‌گاه محاسبه‌پذیر و متعین، یا «از آن خویش»، نیست.
5. self-donation
6. transversal

و رشته‌ی پیوند عمل می‌کند، و هم در معنایی توزیعی: معیاری که به تک‌تک افراد تخصیص می‌یابد و برای همگان تعیین شده است.)

این معیار نامی دارد: عدالت. عدالت، از آن‌جا که امری داده‌شده و مفروض نیست، مستلزم اعمال قدرت (و از این رو، متضمن انواع ضدقدرت[1]، براندازی قدرت، اتحادها و هم‌پیمانی‌های قدرت، و غیره) است. اعمال یا کاربرد چنین قدرتی، به هر شکلی هم که تصورش کنیم، از همان آغاز، با تعریف و طبقه‌بندی ذیل یک **اویکو-نومیا**، یعنی ذیل نوعی خودبسندگی طبیعی، ناسازگار است. اما روشن است که چیزی به‌عنوان **اویکونومیا** وجود ندارد: از هر زاویه‌ای که به مسأله نگاه کنیم، فقط‌وفقط **اکوتخنه** [ecotechnē] وجود دارد، یعنی مکانی مشترک یا مأوا و اقامت‌گاهی درون تولید، و یا ابداع و دگرگونی مداوم و بی‌پایان غایاتی که به هیچ وجه از پیش تعیین‌شده نیستند. بی‌شک، سلطه‌ی «اقتصاد سیاسی» هیچ‌گاه چنین شدید و خُردکننده نبوده است: اما، در عین حال، عدم انسجام و تناقض بنیادین «خودبسندگی» آن هم هرگز چنین آشکار نبوده که امروز هست. هیچ‌گاه چنین آشکار نبوده که **ارزش** در معنای مطلق آن (ارزش «انسان» یا ارزش «جهان») با هر ارزش تعیین‌شده و برآوردشده (یا ارزش‌گذاری‌شده) ی دیگری مطلقاً قیاس‌ناپذیر است. (قیاس‌پذیری[2] نام دیگر «هم‌ارزی فراگیر و کلی» است.)

***

سیاست از موضعِ بخشیدنِ ذاتی مشترک یا تقدیری همگانی عقب‌نشینی کرده است (خواه این بخشش معطوف به خود باشد و خواه معطوف به دیگری[3]، خواه انسانی باشد و خواه الاهی): سیاست از موضع تمامیت یا

---

1. counter-power
2. commensurability
3. auto- or hetero-donation

تمامیت‌بخشی و یک‌پارچه‌سازی عقب‌نشینی کرده است. در این معنا، همه‌چیز سیاسی نیست. اما سیاست را هم‌چنان می‌توان به‌عنوان جایگاهی برای اعمال یا کاربست قدرت، با هدف برقراری عدالتی قیاس‌ناپذیر ـــ یعنی به‌مثابه‌ی جایگاه مطالبه‌ی عدم ـ تناهیِ[1] انسان بودن یا جهان بودن ـــ توصیف کرد. سیاست، بنا به تعریف‌اش، جایگاه‌های دیگر وجود را یک‌سره در خود جذب و مستحیل نمی‌سازد. این جایگاه‌های دیگرِ وجود فضاهایی هستند که در آن‌ها قیاس‌ناپذیری به طریقی **شکل می‌گیرد و عیان می‌شود**: آن‌ها را می‌توان به نام‌های «هنر»، «دین»، «اندیشه»، «علم»، «اخلاق»، «مدیریت»، «مبادله»، «تولید»، «عشق»، «جنگ»، «خویشاوندی»، «وجد و بی‌خویشی» و ... نامید ـــ و این فهرست می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد: تفاوت‌های این جایگاه‌ها با هم و مرزها و محدوده‌هاشان (که به هیچ وجه مانع قرابت‌ها، فصول مشترک، یا تلاقی‌ها و درهم‌تنیدگی‌هاشان نمی‌شود) هر بار معرف وقوع شکل ظهور یا پیکربندی‌ای است که به‌واسطه‌ی آن فرانمود[2] خاصی رخ می‌دهد ـــ هرچند این فرانمود، در عمل، نوعی نانمود[3] یا غیاب و عقب‌نشینیِ نمود را به بار آورد[4]. (با این حال، این سپهرهای غیرسیاسی حوزه‌های به‌اصطلاح «خصوصی» نیستند که مثلاً در تقابل با حوزه‌ی «عمومی» قرار بگیرند: اگر بخواهیم از این اصطلاحات استفاده کنیم، باید بگوییم تمامی حوزه‌ها یا سپهرها عمومی و خصوصی‌اند. همه‌ی آن‌ها **مشترک**[5]اند، در هردو معنای این کلمه[6].) میان این پیکربندی‌ها یا اَشکال ظهور، قیاس‌ناپذیری حکم‌فرما است (اما، بار دیگر، بدون فراموش

---

1. in-finity 2. presentation 3. impresentation

۴. یا: «ولو این‌که این حضور نوعی ناحضور یا عقب‌نشینی و پس‌رفت حضور را موجب شود.»

5. shared

۶. یعنی از طرفی این سپهرها مابین فضاهای خصوصی و عمومی «مشترک»اند، و از طرف دیگر «سهم»های آدمی از وجود به شمار می‌آیند. تفاوت دیدگاه نانسی با رورتی درباب تمایز فضاهای خصوصی و عمومی، و نقد نانسی از زاویه‌ی امتزاج، تسری و تخلخل مداوم حوزه‌ها، به خط تمایز سفت و سختی که رورتی میان حوزه‌های مزبور ترسیم می‌کند، آشکار است.

کردن نقاط تلاقی و تسری‌شان). سیاست در این فضا از نو نقش می‌بندد و بازپیکربندی می‌شود: فضایی که در آن این قیاس‌ناپذیری باید حفظ شود و برقرار بماند، قیاس‌ناپذیری عدالت و ارزش. به‌رغم ادعای مضمون در پس امر الاهیاتی-سیاسی و هم‌چنین اقتصاد سیاسی ـــ اما نه بی‌ارتباط با آن‌چه در مورد پولیس «ماقبل سیاست» (اگر چنین تعبیری روا باشد) مصداق داشت ـــ سیاست دیگر جایگاهی برای تصدی‌گری یا منضم‌کنندگی یک تمامیت یک‌پارچه[1] نیست. سیاست، در عین حال، جایگاهی برای شکل دادن [mise-en-forme] یا فرا-نمودن[2] [mise-en-présence] قیاس‌ناپذیری یا نوعی وحدت سرچشمه و غایت، یعنی در یک کلام، وحدت و یگانگی «بشریت»، هم نیست. سیاست مسئول فضا[3] و فضاگذاری[4] (یعنی مکان-زمان[5]) است، نه مسئول شکل و شکل‌دهی.

بی‌شک، سیاست جایگاه «امر مشترک» است ـــ اما تنها در قالب قیاس‌ناپذیری‌ای که حفظ شده (و منطبق بر دو محوری که در بالا ترسیم کردیم). سیاست «امر مشترک» را در هیچ وحدت، اجتماع، سوژه، یا تجلی و ظهوری ادغام نمی‌کند. هرآن‌چه خصلتی «مشترک» دارد سیاسی نیست، و هرآن‌چه سیاسی است هم به‌هیچ‌وجه «مشترک» نیست. اما، در عین حال، نه سپهر امر «مشترک» و نه سپهر سیاست امکان جدایی میان «جامعه به‌مثابه‌ی بیرون‌بودگی»[6] و «اجتماع [کمونته] به‌مثابه‌ی درون‌بودگی» را نمی‌دهند. (این ثنویت همان‌قدر در خصوص روح/ جسم اجتماعی صادق است که در مورد جسم/ روح فردی.)

---

1. unitotality

۲. یا: حاضر ساختن.

3. space

4. spacing

5. space-time

6. exteriority

از این پس، سیاست را باید در معنای فضا یا مکانی خاص برای ایجاد نوعی نایگانگی[1] و عدم وحدت ــ و نیز برای صورت نمادین بخشیدن به یک بی‌شکلی[2] ــ فهمید. **برابری و آزادی** صرفاً نام‌هایی مسأله‌سازند، واژه‌هایی ناانباشته[3] از معنا، که ذیل‌شان ضرورت **عدم** نیل به ذات یا غایت امر قیاس‌ناپذیر، و **در عین حال**، و **دقیقاً**، لزوم حفظ (نا)ممکن بودن آن، باید هم‌چون ضرورتی گشوده و برقرار (آیا می‌توان گفت «کاملاً» گشوده و برقرار؟) حفظ شود: ضرورت سازگارکردن قدرت ــ نیرویی که باید حافظ و تداوم‌بخش این نایگانگی یا نایکپارچگی غیرارگانیک باشد ــ با «عدالت»ی قیاس‌ناپذیر. بنابراین، این ضرورت عبارت است از ضرورت تعدیل و تطبیق قدرت با امر جهان‌شمولی که مفروض و پیش‌داده نیست، بلکه باید خلق شود. این‌جا دیگر سیاست به هیچ وجه «همه‌چیز» نیست ــ گرچه چیزها همه از خلال آن می‌گذرند و در آن با هم تلاقی می‌کنند یا به هم می‌رسند. این‌چنین، سیاست دقیقاً بدل به جایگاه تمامیت‌زدایی[4] می‌شود. شاید حتا بتوان جسارت کرد و گفت: **اگر «همه‌چیز سیاسی است» ــ در معنایی جز آن‌چه در الاهیات سیاسی یا اقتصاد سیاسی متداول است ــ این حکم تنها تا آن‌جا مصداق دارد که «همه‌چیز» [le "tout"] نه تام باشد و نه تمامیتی یک‌پارچه.** حال، آیا کسی هست که بتواند «دموکراسی» را در چنین اوجی، در چنین عمقی، درک کند؟

1. nonunity
2. nonfigure
3. nonsaturated
4. detotalization

حواشی و توضیحات

۱. شکی نیست که نانسی در این‌جا به نطق انتخاباتی نیکولا سارکوزی، در ۲۹ آوریل ۲۰۰۷، اشاره دارد. او که خطاب به حامیان‌اش در پاریس، تنها چند روز پیش از دور نهایی همان انتخاباتی که سرانجام در آن پیروز شد و به ریاست‌جمهوری فرانسه رسید سخن می‌گفت، «میراث» مه‌ی ۶۸ را محکوم و به «ترویج بدبینی و کلبی‌مسلکی در جامعه و سیاست» متهم کرد. وی افزود، مه‌ی ۶۸ هم‌چنین نوعی «نسبی‌نگری عقلی و اخلاقی را تحمیل کرده که ... بر اساس آن هیچ تفاوتی بین خوب و بد، حقیقت و دروغ، و زیبا و زشت وجود ندارد». سارکوزی با بیان این‌که «میراث مه‌ی ۶۸ با تحقیر و بی‌اهمیت جلوه دادن هویت ملی و با برافروختن آتش نفرت نسبت به خانواده، جامعه، دولت، ملت، و جمهوری»، «پایه‌های اقتدار و مشروعیت دولت را سست کرده است»، سخنان خود را با آرزوی «پشت سر گذاشتن مه‌ی ۶۸» و بازگرداندن اخلاق و «ایده‌ی شهروندی» به دامان سیاست، که به زعم او جنبش ۶۸ مسبب نابودی‌شان بوده، به پایان برد. ــ مترجمان انگلیسی.

۲. «جنبش ۲۲ مارس» یک جنبش اعتراضی دانشجویی بود که در ۲۲ مارس ۱۹۶۸، در دانشگاه نانتر، بیرون شهر پاریس، آغاز شد و به‌سرعت در سرتاسر فرانسه گسترش یافت. از یک سو این جنبش اعتراضی بود به امپریالیسم آمریکا در ویتنام، و از سوی دیگر چالشی بود بر سنت‌های نظام دانشگاهی فرانسه و مراجع ذیصلاح و صاحبان قدرت در این کشور. دانیل کوهن-بندیت و الن گِیسمار، هردو از دانشجویان دانشگاه نانتر، سازمان‌دهندگان اصلی جنبش بودند. ــ مترجمان انگلیسی.

۳. ۱۷۸۹، آغاز انقلاب کبیر فرانسه است؛ ۱۸۴۸ سال وقوع همان انقلابی است که جمهوری دوم را در فرانسه مستقر کرد؛ و ۱۹۱۷ سال پیروزی انقلاب روسیه است. ــ مترجمان انگلیسی.
۴. CFDT، یا کنفدراسیون دموکراتیک کار فرانسه، بزرگ‌ترین اتحادیه‌ی کارگری در فرانسه است. ــ مترجمان انگلیسی.

5. Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, ed. and trans. William Lovit (New York: Harper Torchbooks, 1977), 115-54.

۶. به همین دلیل هم هست که «کمونیسم» را نباید، آن‌طور که الن بدیو می‌گوید، به‌عنوان یک «فرضیه» (hypothesis) مطرح کرد ــ فرضیه‌ای سیاسی که در گام بعد باید به محک نوعی عمل سیاسی، در معنای کلاسیک مبارزه، زده شود تا نهایتاً صحت یا سقم‌اش تأیید گردد ــ بلکه، در عوض، باید آن را هم‌چون امری پیش‌داده و بدیهی درک کرد، هم‌چون یک امر واقع: نخستین داده‌ی بدیهی ما. پیش از هرچیز، ما در اشتراک هستیم [یعنی در هستی و جهانی مشترک منزل داریم]. تنها در گام بعد، باید آن چیزی بشویم که هستیم: امر پیش‌داده یک ضرورت است، و این ضرورت خود نامتناهی است.
۷. «پس بدان، ای انسان مغرور، چه معمایی هستی تو از برای خویش. خاضع باش، عقل درمانده! خاموش باش، طبیعت ناتوان! بیاموز که آدمی تا بی‌نهایت از آدمی فراتر می‌رود [l'homme passe infiniment l'homme، یا «انسان مدام از انسان عبور می‌کند»]، از سرور و صاحب‌ات حقیقت احوال‌ات بشنو، احوالی که بر تو پوشیده و نامعلوم است»
Blaise Pascal, *Pensées*, trans. A. J. Krailsheimer [Baltimore: Penguin Books, 1966], (no. 131/434) ــ مترجمان انگلیسی.

۸. وقتی از «الاهیات سیاسی» سخن می‌گوییم، به‌خصوص وقتی از صفت «الاهیاتی ـ سیاسی» استفاده می‌کنیم، معمولاً نوعی سردرگمی به وجود می‌آید که نتیجه‌ی تحریف معنای این واژه‌ها نزد کارل اشمیت، یعنی مبدع این اصطلاحات، است: می‌خواهیم پیوندی، یا شاید حتا وحدتی، میان دو گونه‌ی کاربرد برقرار کنیم و، در یک کلام، «تئوکراسی» (یا حکومت دینی) را برسانیم، آن هم در جایی که از قضا تمایزی کاملاً روشن و مشخص وجود دارد. توضیح: ***رساله‌ی الاهی ـ سیاسی*** اسپینوزا اساساً هیچ ربطی به آن‌چه کارل اشمیت «الاهیات سیاسی» می‌نامد ندارد.
۹. ارسطو در کتاب اول *سیاست*، در تعریف پولیس یا دولت ـ شهر، می‌گوید که پولیس نه برای صرف زندگی، بل برای «زندگی خوب [eu zēn]» یا سعادت‌مندانه به وجود آمده است. ــ مترجمان انگلیسی.

۱۰. این ویژگی به خودی خود تناقضی با اصل سیاسی حاکمیت، که از ژان بودن (یا حتا ماکیاولی) تا اشمیت بسط داده شده، ندارد. در این سنت، حاکمیت نیستی و عدم است ــ یعنی چیزی نیست جز اعمال و به‌کارگیری خودش. اما خود این اعمال، تقدیر و غایت یک مردم را تحقق می‌بخشد و بدان معنا می‌دهد، گرچه این تقدیر خود تنها به تسلسل بی‌پایان سیماهایی باابهت و تباه‌شده از آن مردم می‌انجامد. اما در این صورت، نیستی یا هیچ چندان جدی گرفته نمی‌شود، و راهی نمی‌ماند جز این‌که کلام آخر را از دین، یا از نیهیلیسم، وام بگیریم. در مقابل، دموکراسی اقتضا می‌کند که اساساً هیچ کلام آخری درکار نباشد و هیچ ــ از آن‌جاکه دنیای دیگری جز همین دنیا وجود ندارد ــ در لایتناهی‌ای که درست در قلب تناهی می‌گشاید، کاملاً جدی گرفته شود.

حقیقت دموکراسی از سه متن تشکیل شده که ژان ـ لوک نانسی درباب مسائلی چون معنا، حقیقت، و آینده‌ی دموکراسی به رشته‌ی تحریر درآورده است. نخستین و طولانی‌ترین این جستارها، «حقیقت دموکراسی»، در اوایل سال ۲۰۰۸ و به مناسبت چهلمین سالگرد مه‌ی ۱۹۶۸ نوشته شده است. در این جستار، نانسی نشان می‌دهد که چه‌طور این لحظه‌ی استثنائی و البته هم‌چنان بحث‌انگیز در تاریخ فرانسه طرز فکر ما درباره‌ی سیاست و دموکراسی را به‌طور ریشه‌ای و از بیخ‌وبن دگرگون کرد. جستار دوم، «معناهای دموکراسی»، که به مرور مفاهیم و معناهای مختلف دموکراسی (از روسو تا توکویل و مارکس) می‌پردازد و سپس تعریف خاص خود از دموکراسی را با توجه به این تعاریف قدیمی‌تر پیشنهاد می‌کند. و بالأخره جستار نهایی، «آیا همه‌چیز سیاسی است؟»، که در آوریل ۲۰۰۰ به رشته‌ی تحریر درآمده، بسیاری از مضامین مطروحه در دو جستار نخست را پی می‌گیرد.

کتاب‌های پویا ایمانی با نشر مرکز

کودکی و تاریخ دربارە‌ی ویرانی تجربه جورجو آگامبن
زبان و مرگ در باب جایگاه منفیت جورجو آگامبن
تئودور آدورنو راس ویلسون
مارتین هایدگر تیموتی کلارک
ژاک دریدا نیکلاس رویل
آشنایی با دریدا پل استراترن
آشنایی با هایدگر پل استراترن
دموکراسی برنارد کریک

ISBN: 978-964-213-183-9




۳۹۰۰ تومان